X 181800

ERVIN GÁBOR EMLÉKEZETE – ERVIN GÁBOR BÖLCSELETI MUNKÁI

Fejezet a magyar neotomizmus történetéből

Szerkesztette
Frenyó Zoltán

L'Harmattan
Budapest, 2012

X 181800

© Frenyó Zoltán, 2012
© L'Harmattan Kiadó, 2012
© Szerzők, 2012

SZTE Klebelsberg Könyvtár
SZEGED
2.

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

SZTE Klebelsberg Könyvtár
J001040109

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T./F.: 011.817.13.88

ISBN 978-963-236-628-9

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085, Horánszky utca 20.
www.konyveslap.hu

A borítótervet készítették: Újvári Jenő és Fehér Gábor.
A szöveget Tiszóczi Tamás gondozta, a nyomdai előkészítés Kardos Gábor munkája.
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.

X 181800

TARTALOM

Köszönetnyilvánítás 7

I. ERVIN GÁBOR EMLÉKEZETE

Boros Gábor: Előszó 11
Fischer János: Ervin Gábor élete és családja 15
Gianone András: Ervin Gábor és kora 41
Tabajdi Gábor: Ervin Gábor és a Magyar Szent Kereszt Egyesület 55
Kránitz Mihály: Ervin Gábor, a keresztény nagykorúság mestere 69
Brückner Ákos O.Cist.: Ervin Gábor hittani és lélektani munkássága 80
Frenyó Zoltán: Ervin Gábor neotomista kultúr- és művészetfilozófiája 87
Turgonyi Zoltán: Ervin Gábor helye korának szellemi életében 99
Kis Attila: Ervin Gábor emlékezete 115

II. ERVIN GÁBOR BÖLCSELETI MUNKÁI

Kultúra és emberiség 127
Az emberi természet sebei és gyógyulásuk 195
Tanulmányok
- Az erkölcsi jó metafizikai gyökere 271
- Az erkölcs dialektikája 283
- Az érték jelentése 287
- Gondolatok a művészet etikájához 300
- A műalkotás mint jel 311
- A művész és a nemzet nevelése 326
- A közös emberi természet 330

A tökéletesség felé 334
A romantikus magatartás gyökerei 340
Széchenyi vallásossága 345

III. ERVIN GÁBOR MUNKÁSSÁGA

Bibliográfia 363

Köszönetnyilvánítás

Köszönetet mondunk Ervin Gábor Ausztráliában élő rokonainak: Gideon Polya egyetemi tanárnak és Rosemary Polya könyvtárosnak a családtörténeti adatok és képek összeállításában nyújtott segítségükért.

A szerkesztő

I. ERVIN GÁBOR EMLÉKEZETE

SZTE Klebelsberg Könyvtár
SZEGED
2.

Boros Gábor

Előszó

Ervin Gábor nem tartozik azok közé a gondolkodók közé, akikről az ELTE Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszéken megemlékező s méltató konferenciákat szokás rendezni. Mégis, a tanszék működésében az utóbbi években jól látható a törekvés, hogy figyelmet fordítsunk a magyar filozófiai gondolkodás távolabbi és közelebbi múltjára, nagyobb hangsúlyt helyezve talán a közelebbi múltra. Rendeztünk már *Ringvorlesung*ot a magyarországi filozófia történetéből a kezdetektől napjainkig; a Német–Magyar Filozófiai Társasággal és a Goethe Intézettel közösen megpróbáltunk átfogó képet alkotni a huszadik század hetvenes éveinek filozófiai áramlatairól; konferenciát szerveztünk Fischer Antal életéről és munkásságáról.

Ervin Gábor szakmai és emberi emlékezetének felelevenítése ebbe a sorba tartozik. Külön ki kell ugyanakkor emelni az ő életművének tragikus, teljesen egyedi vonását: mártírhalálát, amely, noha bizonyára több szempontból is értelmezhető, az egyik legfontosabb, amit el lehet mondani róla, hogy annak a gondolkodónak *megélt filozófiája*, aki embertelenné vált emberek és körülmények között volt képes normatív választ adni a kanti alapkérdésre: mi az ember? – mi *legyen* az ember egy olyan korban, amelyben az emberek igen nagy része normák nélkül vagy hamis normákat követve cselekszik? Olyan legyen, akinek számára lehetséges gondolkodóként a másokért való önfeláldozás az átélt, transzcendentális igazság nyomán, akár filozófiailag, akár teológiailag, akár egymástól el nem választva mindkét értelemben fogjuk is ezt fel.

Ervin Gábor filozófiailag a tomizmus iskoláját járta ki olyan mesterek irányításával, mint amilyen Schütz Antal és Horváth Sándor voltak. Az általuk képviselt irányzat, ha jól látom, ma talán még a teológiai alapon művelt filozófiában sem igazán népszerű. De ne felejtsük el, hogy a huszadik század első felében a legaktuálisabb korkérdések megválaszolását várták tőle. Mercier kardinális például ennek szellemében alapította meg a Leuveni Katolikus Egyetem ma is világhírű „Felsőbb Filozófiai Intézetét". Ervin Gábor filozófiai munkásságának másik fő területe a kultúrfilozófia volt. Ennek aktualitása ma aligha kétséges, amikor egyre nagyobb teret nyernek a kultúrában is a természet- és társadalomtudományoktól ihletett legkülönbözőbb kvantitatívleíró jellegű megközelítések. E megközelítések léte persze önmagában semmiképp sem baj, ha tudjuk, hogy nem merítik, nem meríthetik ki a tárgyukat, mert az emberi kultúra mennyiségi összetevőkre vissza nem vezethető önértéket képvisel, amely több nézőpontból is feltárulhat ugyan, de Ervin Gábor

rendkívül találó – noha részleteiben persze talán még kissé árnyalásra szoruló – megfogalmazása szerint a filozófia nézőpontját ebben az összefüggésben egészen kitüntetett hely illeti meg:

„A kultúra kialakulása, az emberiség intencionális egységének felépítése [...] elsősorban etikai feladat. Ezért indokoltnak látszik a tudós ilyen irányú kötelességéről elmélkednünk.

A tudós a társadalom egységésítője. Tudós nélkül csak elszigetelt személyek élnének. Tudós nélkül nem egyesülhet az emberiség közös cselekedetek véghezvitelére. A tudós adja meg az embereknek azt a »közös nevezőt«, amellyel a világ jelenségeit egyformán szólíthatják. Nélküle bábeli nyelvzavar következik be. Ő teszi egyértelművé a szavakat. Ő teszi lehetővé, hogy egymásban bízhassunk, egymást megérthessük, egymásnak hihessünk. [...]

A történettudós fogalmazza meg a nemzeti összetartás eszméit, a szaktudós adja meg a gyárak, üzemek kristályosodási középpontját kidolgozott eszme- és jelrendszerével. A bölcselet pedig feloldja, átszellemiesíti a különböző eszmék köré tömörült és jegyükben munkálkodó embercsoportok elválasztó határait.

Minden rendezett cselekvés előfeltétele a cselekvés tárgyára vonatkozó rendezett tudomány. A természettudomány különböző jelrendszerei teszik lehetővé egymás életének fizikai befolyásolását. [...] Hasonlókép a szellemtudományi jelek és kategóriák meg politikai, nemzeti, lelki összeműködést és társulást hoznak létre. Az egész emberiség békéjét, rendjét és összefogását azonban csak a tudomány végső kiteljesedése, a mindent egy közös létfogalom szintézisébe hozó bölcselet hozhatja létre.

Ahol csak a természettudományt művelik, mérhetetlen fizikai erővel fognak rendelkezni, csak azt nem fogják tudni, mire használják ezeket az energiákat. Ahol csak a szellemtudományokat művelik, vak fanatizmussal rohannak egymásnak a különböző irányok hívei, a különben kialakult embercsoportok egymás szándekait keresztezik és egyik örökké lerombolja, amit a másik épített. Csak ott alakulhat ki a humanizmus, ahol a bölcselet uralkodik a többi tudomány felett. A bölcselő korok a humanista korok, a bölcselkedő népek a humanista népek. [...] A bölcselet feltételezi a természeti és szellemi tudományokat. De viszont ezek meg csak a bölcselettől nyernek értelmet és indokoltságot. Teljesen értelmetlen dolog a természettudomány segítségével nagy fizikai erőket mozgósítanom, ha nem tudom, milyen közösség számára teszem. De értelmetlen dolog egy közösség számára célokat kitűznöm szellemtudományi alapon, amíg nem tanultam meg a közösség helyét és érdekeit az egész emberiség szempontjából megítélni." (*Kultúra és emberiség*. Budapest, Jelenkor, 1943. 82–84.*)

* Kötetünkben lásd a hivatkozott mű 36. fejezetét: A tudomány étosza.

Végezetül e kötet munkatársai, az ELTE Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék és a Német–Magyar Filozófiai Társaság nevében szeretném nagy tisztelettel megköszönni Fischer János ösztökélését és támogatását, amellyel ráirányította – s remélhetőleg továbbra is ráirányítja majd – figyelmünket filozófiai gondolkodásunk elfelejtett képviselőire.

Budapest, 2012. augusztus 11.

1. kép. Ervin Gábor

Fischer János

Ervin Gábor élete és családja

Ervin Gábor (1. kép), néhai keresztapám római katolikus pap volt. Az ábrán látható fénykép az egyetlen, ami róla fennmaradt. Hetényi Varga Károly lelkes egyháztörténész lelte fel Ervin Gábor egyik tanítványánál. A kép a budapesti Salvator leányiskola tablójáról származik. A Salvator-Intézetet (2. kép) az angyalföldi szegény gyermekek neveltetésére hozta létre a rend 1906-ban, a Huba utcában. Közvetlen közelében 1899-ben avatta fel Ferenc József a karmeliták templomát.

A keresztelési emléklapom (3. kép) a családi albumban volt, ami a romok alól került elő, miután a Rózsadombon, a Rét utcai bérlakásunk bombatámadás áldozata lett a második világháború legvégén. Mi a szerencsések közé tartoztunk. A házban lakók elpusztultak. Édesapám, Antal, egy szaléziánus rendházban, édesanyám Anna, valamint egyéves Mária húgom és hároméves jómagam a Marianumban vészeltük át a második világháborút. A keresztelési emléklapom maga a magyar történelem. A keresztelésre 1942. január 7-én került sor a budapesti Margit körúti Ferences Templomban. A keresztelő pap Kriszten Rafael (1899–1952), keresztapám az akkor 30 éves Ervin Gábor (1912–1944) volt. Mindketten, más-más okból, a diktatórikus rendszerek áldozatai lettek.

Keresztapám, Ervin Gábor két évvel később, 32 évesen, 1944 decemberében, 60 éves édesanyjával együtt, a nyilas terror áldozata lett. Ugyanebben az időszakban pusztult el két bátyja, a 40 éves Pál és a 39 éves László, így egy egész család a bűnöző korszaknak lettek mártírjai.

A keresztelő pap, Kriszten Rafael ferences atya 1944-ben hősiesen részt vett üldözöttek mentésében. Több száz kilométeres utat tett meg gyalogosan, hogy a nunciatúra menleveleit a bevagonírozott címzettekhez eljuttassa. Sikerült egy teljes vagont visszafordítania, és az odazsúfolt emberek a biztos haláltól menekültek meg. A sors nem volt hálás a ferences atyához, mivel a háború után, amikor a kommunista rendszer a rendházakat felszámolta, 1950-ben börtönbe vetették, és 1952-ben az embertelen körülmények következtében, 51 évesen meghalt.

Feladatom, hogy a megnyitó előadásban Ervin Gábort és családját bemutassam. Hároméves voltam 1944-ben, tehát Ervin Gáborra és családjára nem emlékezhetem. Érthető módon szüleim nem beszéltek erről a tragédiáról nekem mint kisgyereknek, később viszont a szörnyű emlékek feledésbe merültek, melynek egyszerű lélektani oka van: mindenki hajlamos arra, hogy

emlékei közül csak a szépeket tartsa meg, és a szörnyű emlékektől szabadulni igyekszik.

A fentiek miatt beszámolóm egyfelől levéltári és könyvtári kutatómunka eredménye, másrészt segítettek ebben Ervin Gábor anyai ágon Ausztráliában élő rokonai: Gideon Polya vegyész és Rosemary Polya könyvtáros. Gideon részletes – 34 oldalas – angol nyelvű beszámolót készített az Ervin-Brust és a Polya család tagjairól, Rosemary Polya pedig képeket küldött a beszámolóm számára. Ezúton is kifejezem köszönetemet Gideon Polyának és Rosemary Polyának.

Ervin Gábor sokat publikált az alatt a tíz év alatt, ami rövid életében számára megadatott. Személyiségét viszont felelevenítheti jük, ha folyóiratcikkeit, könyveit és a Magyar Filozófiai Társaság ülésén elhangzott hozzászólásait, valamint számos könyvrecenzióját áttanulmányozzuk.

Ezúton is köszönetet mondok azoknak a résztvevőknek, akik ezen a centenáriumi ülésen Ervin Gábor publikációinak tanulmányozására időt és energiát fordítottak. Valamennyien egy nemes célt követünk, emléket állítunk egy eddig méltatlanul elfelejtett kiváló embernek.

*

Ervin Gábor 1912. január 24-én Budapesten született. Édesapja Ervin Kálmán, édesanyja Brust Ilona volt. Házasságukból három fiú született: 1904-ben Pál, 1905-ben László és 1912-ben Gábor (4. kép).

Ervin Kálmán (1869–1933) Sarkadon született. Édesapja Dr. Spitzer Antal, édesanyja pedig Lamberger Róza volt. A család korábban Nagyváradon élt. Levéltári kutatásaim szerint Kálmánnak élt egy testvére Nagyváradon, akit Dr. Ervin Manónak hívtak. A családi név magyarosításának éve 1891 volt. Ervin Kálmán életéről egyébként kevés adatot találtam. Házasságkötésének időszakában, 1910 körül, Magyarország egyik legjelentősebb bankjának, a Magyar Általános Hitelbanknak egyik igazgatója volt. Gyermekeik születésekor az Akadémia u. 18-ban béreltek lakást (5. kép), amit Ervin Kálmán 1933-ban bekövetkezett haláláig megtartottak. Ervin Kálmán 64 éves korában súlyos betegségben halt meg. Ezzel lehetett kapcsolatban, hogy végrendeletet készített, melyben gondoskodott feleségéről és három fiáról. Pál fia ügyvéd volt, Gábor pedig már tanulmányainak befejezéséhez közeledett, hiszen 1934-ben római katolikus pappá szentelték, László, a középső fiú pedig az Ervin László Szövőgyárnak volt a tulajdonosa, amikor édesapjuk elhunyt. A végrendeletében Ervin Kálmán Pálra és Gáborra valamivel kevesebbet hagyott, mivel neveltetésükre többet fordított, mint Lászlóéra, aki korán vállalkozó lett, követve ezzel nagyapja, a híres textilgyáros, Brust Dávid életútját.

Brust Ilona (6. kép) volt Ervin Gábor édesanyjának leánykori neve. Buzgó katolikusként támogatta Gábort elhatározásában, hogy római katolikus pap legyen, mely elhatározása a piarista gimnáziumi évei alatt érlelődött. A mellékelt kép valószínűleg eljegyzésekor készült. Brust Ilona édesapja, a neves Brust Dávid (7. kép) Lovasberényben született 1846-ban, és magas kort megélve, 85 évesen, 1931-ben Budapesten hunyt el. A Magyar Szabadalmi Hivatal augusztus 21-én ünnepli Brust Dávid születésnapját. Ezzel kapcsolatban a magyar hivatal az alábbiakat közli:

„**Brust Dávid** (1846. augusztus 21. – 1931. október 22.) textilkereskedelmi cég és textilüzemek alapítója, az *üzleti életben a magyar nyelv egyik elterjesztője.* 1873-ban alapított cége rövid idő alatt az Osztrák–Magyar Monarchia egyik legnagyobb textilkereskedelmi vállalatává fejlődött. 1898-ban gyárat alapított, 1920-ban pedig a Hazai Cérnagyár Részvénytársaságot, melynek haláláig elnöke volt."

Brust Dávid családtörténete a Rajna-vidékig nyúlik vissza, és távoli rokonságot tételez fel Heinrich Heinével is. Felesége, Hirsch Malvin Bécsből származott. Hét gyermekük született: Ilona, Lenke, Ella, Andor, Lajos, Jenő és Lili.

Az Ervin család eredetileg az izraelita felekezethez tartozott, 1919-ben – Gábor akkor 7 éves volt – tértek át a római katolikus vallásra. Az áttérés dátuma 1919. augusztus 14., ami később súlyosan érintette a családot. Az egyik keresztszülő, Dr. Spitzer Sándor feltehetően Ervin Kálmán nagybátyja volt.

Ervin Pál a budapesti egyetemen jogot végzett, és 1929–1944 közötti tizenöt éves ügyvédi tevékenységének dokumentumai, azaz ügyvédi irodájának anyaga a csodával határos módon átvészelte a háborút, és a Magyar Országos Levéltárban tanulmányozható, ami kortörténeti értéket képez. Itt találtam meg útlevelét is, a benne lévő fényképről másolat készült (8. kép). Az útlevelét 1937-ben állították ki, és három évre volt érvényes Európára, kivéve Spanyolországot, Törökországot és Oroszországot. Az útlevélben még az alábbi adatok találhatók: *római katolikus, középmagas, kékszemű és szőke.*

Úgy gondolom, hogy Ervin Gábor is hasonló alkatú lehetett, bár Gábor hajszíne fekete volt a Salvator-Intézet tablóképén található fényképe alapján.

Ervin Pál tanulmányait 1922–1928 között végezte. 1922-1924 között Frankfurt am Mainban az egyetemen kereskedelmi tudományokat, majd 1924–1925 között Lausanne-ban társadalomtudományi előadásokat hallgatott, végül Budapesten jogászként végzett. 1926–1929 között Dr. Wilhelm Károlynál volt ügyvédi gyakorlaton, majd 1929-től irodát nyitott, és ügyvédként és hites könyvvizsgálóként dolgozott.

Természetesen Ervin Pál intézte családja jogi jellegű ügyeit. Képviselte a Brust Dávid Hazai Cérnagyár, az Ervin László Szövőgyár és természetesen édesanyja ügyeit is. A szégyenletes 1939-es zsidótörvény miatt ügyvédként

fellebbez mindhármuk nevében a Fővárosnál, de tragikus sorsukat nem tudták elkerülni.

Ervin Pál buzgó katolikus volt, és 1943-ban lett a Magyar Szent Kereszt Egyesület főtitkára. Az Egyesületnek mintegy 7 ezer tagja volt, és rengeteget tettek az üldözöttek és hozzátartozóik megsegítésére. Az Egyesület IV. közgyűlésén, 1943-ban erről részletesen is beszámol.

Ervin Pál sorsáról alig van valámi adat 1944-ből. Levéltári kutatásaim szerint 1944. április 11-én – a német invázió után három héttel – beadványt írt „Az értelmiségi munkanélküliek ügyeinek kormánybizottságához" (Budapest, V. Klotild u. 10/c), ugyanis szeretné megvédeni egyetlen gyors- és gépírónőjének, Kormos Jolánnak állását, akit származása miatt nem alkalmazhatna. Ebben az aktában még egy lap található, mely szerint a Zrínyi u. 14. (9. kép) szám alatti ügyvédi irodáját 1944. április 15-én leltározták. Ez utalhat Ervin Pál tragédiájára ezekben a napokban. Ervin Gábor 1944-ben átvette bátyjától a Magyar Szent Kereszt Egyesület ügyeinek intézését, hiszen csak ő rendelkezett egyedül szabad mozgással a családjában. Az Egyesület már ezzel nem tudta megbízni, mivel az V. közgyűlésére a német megszállás miatt nem kerülhetett sor.

Ervin Lászlóról szinte semmi dokumentumot nem találtam, bár ő vitte tovább a tehetséges nagyszülő örökségét. Ugyanakkor még számos levéltári dokumentum között talán róla is lehet majd találni információkat. Egy társasági kép a háború előtti évekből mutatja a család népes társaságát (10. kép). A képen huszonöt személy látható. Elöl, az asztalfőn ül Brust Lili, Brust Dávid legfiatalabb lánya. Az asztal másik végén – kissé takarva – Pólya Jenő sebész látható, Brust Lili férje. A képen felismerhető a szemüveges Ervin Gábor és Pál, és talán mellettük ülhetett László testvérük is.

Brust Lili (1891–1972) (11. kép) Ervin Gábor nagynénje, Gábort fiaként szerette. Lili a Brust család legfiatalabb tagja volt. Szörnyű lehetett számára férje, a híres sebészorvos, Pólya Jenő és az Ervin család tragédiája. A háború után kivándorolt Ausztráliába. Hobartban (Tasmania) élt és egy leányiskolában franciát oktatott, majd Sydney-be költözött, ahol orvosírnok lett. Gyermekei (János, Mihály, Zsuzsa és Judit) mind a közelében éltek.

Ezen a helyen szeretném bemutatni a Pólya család néhány tagját.

Pólya Jakab (1844–1897) (12. kép) neves jogász és közgazdász. Kezdetben ügyvédként dolgozott, de 1883 után tevékenységének új irányt adott, hogy a trieszti Biztosítótársaságnak lett a jogtanácsosa. Érdeklődését ezután a közgazdaságtan kötötte le, és igen termékeny szerzőnek bizonyult ezen a téren, ami abban is megmutatkozott, hogy a Magyar Tudományos Akadémia 1893-ban levelező tagjává választotta. Deutsch Annával 1873-ban kötött házasságából öt gyermek született, akik közül Pólya Jenő (sebészként) és Pólya György (matematikusként) neves személyiségek lettek.

Pólya Jenő (1876–1944) (13. kép) orvosi diplomáját Budapesten szerezte. 1898-tól a budapesti I. sz. sebészeti klinikán működött, 1905-ben a Margit-kórházban lett főorvos, 1908-tól egyetemi magántanár, 1914-től az István-kórház főorvosa, itt dolgozott azután harminc éven át. Munkássága elsősorban a hasi sebészetre irányult. A Billroth-műtét továbbfejlesztését nevéhez fűzik. 1941-ben nyugdíjazzák, és akkor írja meg *Az orvostudomány regénye* c. művét, amely 600 oldalon foglalja össze az orvostudomány történetét. A Szent István Kórház épületében emléktábla őrzi nevét, és a Pólya Jenő-emlékérem évente jelentős sebészeti kitüntetést jelent hazánkban. 68 éves korában, 1944 decemberében a nyilas terrornak esett áldozatul.

Pólya György (1887–1985) (14. kép) először jogot tanult. Tanulmányait a korán megözvegyült anyja nem tudta segíteni. Pólya Jenő támogatta tanulmányait. 1912-ben Fejér Lipót tanítványaként doktori fokozatot szerzett matematikából. Göttingenben, Párizsban folytatja tanulmányait, majd 1920-tól a híres zürichi egyetem (ETH) tanára lesz. 1918-ban feleségül veszi a svájci Stella Webert (15. kép). 1924-ben Rockefeller-ösztöndíjjal Oxfordban és Cambridge-ben dolgozik, majd egy második Rockefeller-ösztöndíjjal az Amerikai Egyesült Államokba kerül, ahol feleségével amerikai állampolgárok lesznek. A Stanford egyetemnek lett a matematikaprofesszora. Kiemelkedő matematikai eredményeit és pedagógiai munkásságát nemzetközileg is elismerték. Híres az 1945-ben megjelent *How to Solve It* c. könyve. 1976-ban a Magyar Tudományos Akadémia is tiszteletbeli tagjának választotta. Magas életkorban, 98 évesen Palo Altóban (Kalifornia) halt meg. Gyermekük nem volt.

Pólya János (1914–1992) (16. kép) volt Pólya Jenő legidősebb gyermeke. A piarista gimnáziumban tanult, majd 1931-től kémia szakon folytatta tanulmányait Zürichben az ETH-egyetemen. Itt nagybátyja, Pólya György és felesége, Stella Weber segítették. Megható az a kép, melyen a háború előtt az akkor „szabad világban" együtt látható Pólya Jenő, János és György (17. kép). Nagybátyjának nem volt gyermeke, és Pólya Jánost gyermekükként szerették. Doktori fokozatának elérése után Pólya János Rockefeller-ösztöndíjaként Londonban és Manchesterben dolgozott, majd 1939-ben Ausztráliába vándorolt ki. Chile is felmerült, de angoltudása egyértelműen Ausztrália mellett szólt. Kezdetben ipari vegyészként dolgozott, majd 1946-ban a tasmaniai egyetemre, Hobartba került. Szerteágazó kutatásokat végzett a szerves kémia és a biokémia területén. Kiemelkedő munkát végzett a Királyi Ausztrál Kémiai Társaságban, fontosnak tekintette a tudósok felelősségét a társadalmi problémák megoldásában. Robin Bakerrel kötött házasságából öt gyermek született: Michal, Gideon, Rosemary, John és David.

*

Ervin Gábor családi hátterének bemutatása után szeretném összefoglalni, amit keresztapámról tudhatunk. Személyének megismeréséhez a legtöbbet Pólya János unokatestvére feljegyzéseiből tudhatunk meg. Majdnem egykorúak voltak és mindketten a budapesti piaristákhoz jártak. Ezekből az írásokból idézek. Pólya János levelezésben állt 1981-ben Hetényi Varga Károllyal, és 1981. február 18-i levelében a következőket írta a papi sorsok kutatójának:

„Gábor és én a pesti piaristákhoz jártunk gimnáziumba. Ő csak 2-3 évvel volt idősebb nálam és a legközelebb állt hozzám számos unokatestvér között. Gábor osztálytársai közül csak egyre emlékszem jól: Hajós Györgyre, aki később matematikus, akadémikus lett. Számomra Gábor elfelejthetetlen. Mivel szüleim csak pár héttel az iskolakezdés után hurcolkodtak vissza a svábhegyi villánkból a pesti lakásunkba, ezeket a heteket Ervinéknél töltöttem (megjegyzés: Budapest, V. ker. Akadémia u. 18-ban), mert ők nagyon közel laktak a piaristákhoz. Ez az egyik oka annak, hogy Gábor és én igazán fivéri kapcsolatban álltunk egymással.

Mindketten szerettünk nyelveket tanulni, és nagyon tiszteltem Gábor előrehaladottabb tudását. Tőle vagy helyesebben vele tanultam meg latinul beszélni köznapi dolgokról. Noha ő volt az idősebb, én erősebb voltam. Ő mindig szelíd volt, én akkor is, ma is harcias. Legrégebbi gyermekkori emlékem: a Balaton mellett játszottunk a homokban. Gábor nem akart hazamenni és a dadája a kezénél húzta. Védelmére keltem, megtámadtam dadáját, aki szegény az én dadámmal együtt pirosra sírta a szemét, míg végre sikerült engem megfékezni. Gábor pedig csak állt, rázta a fejét és próbált nem hinni az erőszakosságban.

Gábor kitűnően beszélt és írt németül, franciául és angolul, latinul is. Tűrhetően beszélt és értett olaszul. Érdekes, hogy a héber nyelvet, melyet a teológián tanult, nem szerette. Ugyanez áll a logikára és a matematikára. Az utóbbi tantárgyból mindig kitűnő osztályzatot kapott, mégsem szerette. Ez talán abból következik, hogy Gábor számára a fő lelki és értelmi állapot a *szeretet* volt: caritas, agapé. Így teológiája is inkább erkölcsi volt mint dogmatikus. A rideg, nagyon rendszeres tantárgyakból kirí, hogy a »caritas« szempontjukból lényegtelen.

Gimnáziumi tanulmányai közepén kezdett Gábor komolyan gondolni a papi pályára. Apja és ifjabb bátyja nem voltak vallásosak. Idősebb bátyja Pál, aki már egész fiatalon neves ügyvéd lett, buzgó katolikus volt.

Gábor apja nem lelkesedett fia elhatározásáért. Erről szól egy családi anekdota: Gábor megrendelt egy eléggé drága teológiai könyvet és megkérte apját, hogy hozza haza az apja bankjához közeli könyvesboltból. Kálmán bácsi megígérte, elhozza a könyvet, de mielőtt hazament volna, úszott egy kicsit és a könyvet az uszodában felejtette. Gábor, aki már hetekig várt a könyvre, szomorú volt. Vigasztalásul apja: »Sebaj. Ha tisztességes ember találja meg a szentkönyvedet, kikutatja, hogy kié és így visszakapod. Ha meg csirkefogó találja meg, belekukkant és megjavul minden keresztény örömére.«

Gábor kitartott elhatározása mellett, hogy pap lesz, és bár apja kezdetben ellenezte, utána minden támogatást megadott ehhez. Gábor piarista szerzetes szeretett volna lenni, de elutasították szülei születési vallása miatt. Ugyanígy járt a ferenceseknél és talán más szerzetesrendnél is.

A német megszállás és a nyilas rémuralom alatt ő volt a családunk egyetlen tagja, aki aránylag szabadon mozoghatott Budapesten. Ő volt a család postása, bevásárolója, vigasztalója és bátorítója. Nemcsak a család, hanem sok idegen szintén kapott segítséget tőle.

Fiatalabb bátyját, Lászlót, a nyilasok elfogták és túszként kezelték, pénzt követeltek kiszabadulásáért. Így esett csapdába Gábor és édesanyja és elpusztultak, mint édesapám, Pólya Jenő is, a híres sebész. Édesanyám és húgom (Brust Lili és Judit) megmenekültek, egy Strausz László nevű pap édesanyja rejtegette őket."

Ervin Gábor 1934-ben Budaőrsön segédlelkész, majd a Salvator-Intézet hittantanára 1934–1942 között. Édesanyjával a Nagyboldogasszony u. 4.-be (18. kép), majd onnan a Városmajorba költöztek. Lakásuk a városmajori templom közelében volt (19. kép). 1943-ban a Patrona Hungariae leánygimnázium (20. kép) hittanára.

1939–1944 között kezdettől részt vett a Magyar Szent Kereszt Egyesületben mint lelki vezető, majd az igazán kritikus időkben, 1944-ben átvette bátyjától az Egyesület titkári teendőit. Az egyesület rendezvényein gyakran előadást tartott. 1944-ben az egyesület segítette Angelo Rotta (1872–1965) vatikáni nuncius embermentő tevékenységét. Az egyesület irodáját (VIII. Múzeum krt. 10.) 1944. november 17-én a nyilasok elpusztították.

Ervin Gábornak széles érdeklődési köre volt. Három teológiai könyve jelent meg 1939-ben és 1940-ben: *Veni Sacte – Te Deum* (21. kép), *Mutasd meg az atyát* (22. kép) és a *Krisztusi nagykorúság* (23. kép). 1941-ben jelent meg a talán fő művének is nevezhető könyve *Kultúra és emberiség* címmel (24. kép).

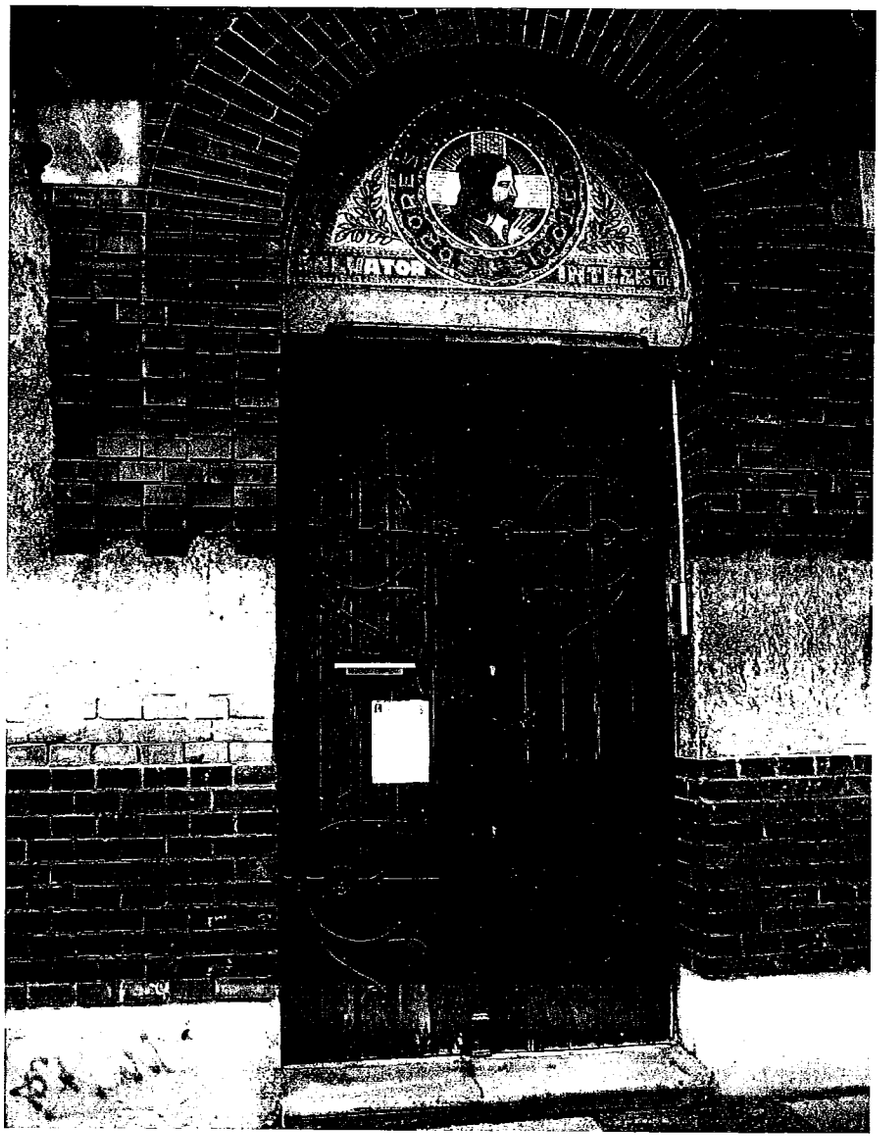
Ervin Gábor emellett húsz folyóiratcikket is közölt. A Bölcseleti Közleményekben jelent meg 1941-ben cikke, a „Gondolatok a művészet etikájához" (25. kép), amit egy antikváriumból szereztem be, és nagyon örülök, hogy látható rajta Ervin Gábor aláírása, ugyanis a különlenyomatot dedikálta.

Aktívan részt vett a Magyar Filozófiai Társaság rendezvényein. Az előadások és Ervin Gábor hozzászólásai az *Athenaeum* folyóiratban olvashatók.

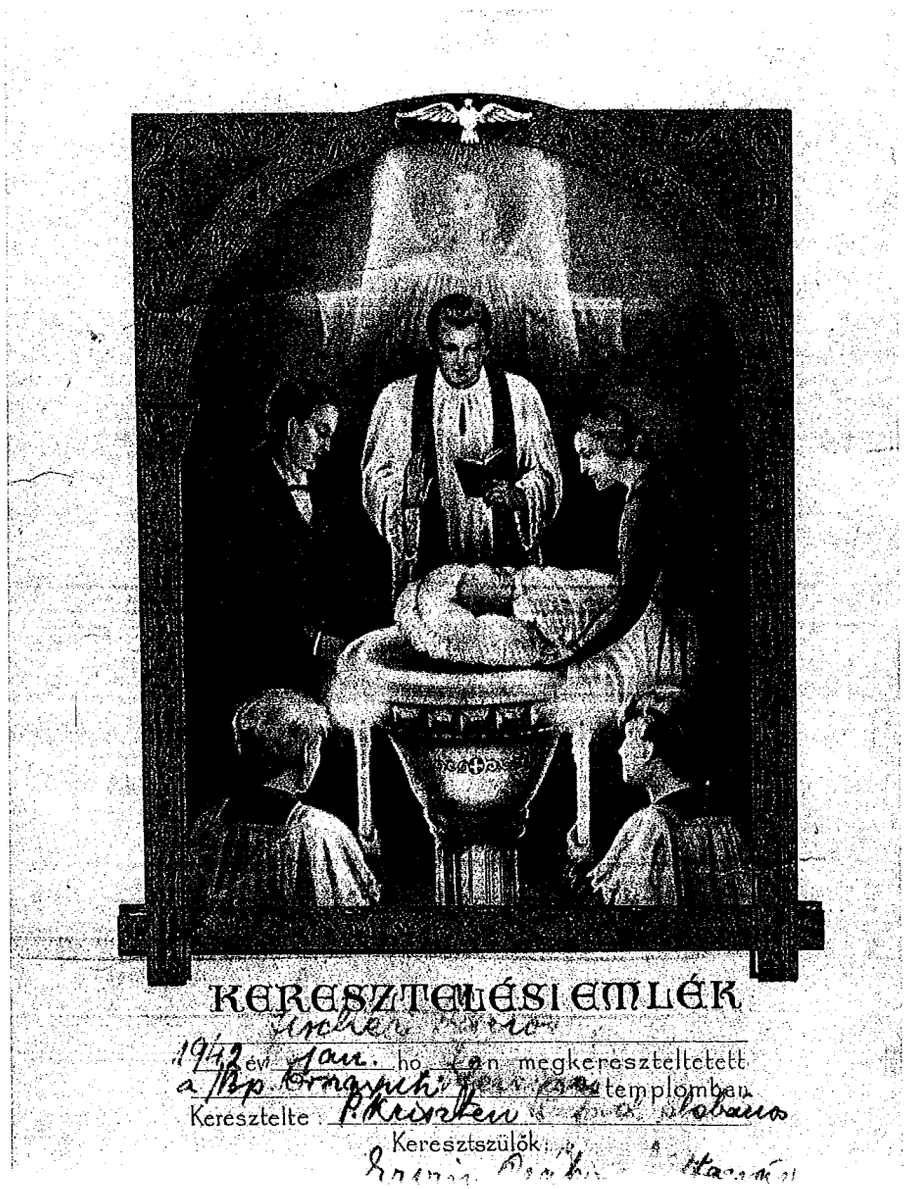
Végül idézném egyik gondolatát, ami olvasható a *Jelenkor*ban 1942-ben megjelent cikkében, melynek címe: „Közös emberi természet". Ebben írja: „Embernek lenni közös sors, közös valóság, egy nagy egységben való részese-

dés, egy nagy család tagsága [...]. Az ember alakulóban lévő mikrokozmosz, kicsiny világegyetem."

Sajnos egy ilyen kis világegyetem pusztult el 1944 decemberében a budapesti Maros u. 44-ben (XII. kerület) (26. kép). Tartsuk meg Ervin Gábor emlékét szeretettel és tisztelettel.



2. kép. A Salvator-Intézet



3. kép. Fischer János keresztelési emléklapja

1. PÓLYA Jakab – DEUTSCH Anna
(1844–1897) (1853–1939)
jogász, közgazdász
gyermek: Jenő
Ilona
Flóra
György
László
Jenő

BRUST Dávid – HIRSCH Malvina
(1846–1931) (1857–1921)
textilgyáros
gyermek: Ilona
Lenke
Ella
Andor (Borbás)
Lajos (Borbás)
Lili

2. PÓLYA Jenő – BRUST Lili
(1876–1944) (1891–1972)
sebész
gyermek: János
Zsuzsanna
Mihály
Judit

PÓLYA György – WEBER Stella
(1887–1985) (1895–1989)
matematikus
gyermektelen

ERVIN Kálmán – BRUST Ilona
(1869–1933) (1884–1944)
bankigazgató
gyermek: Pál
László
Gábor

3. PÓLYA János – BARKER Robin
(1914–1992) (1919)
vegyészmérnök
gyermek: Michal (1941–1994)
Gideon (1944)
Rosemary (1948)
John (1956)
Dávid (1960)

ERVIN Pál
(1904–1944)
ügyvéd

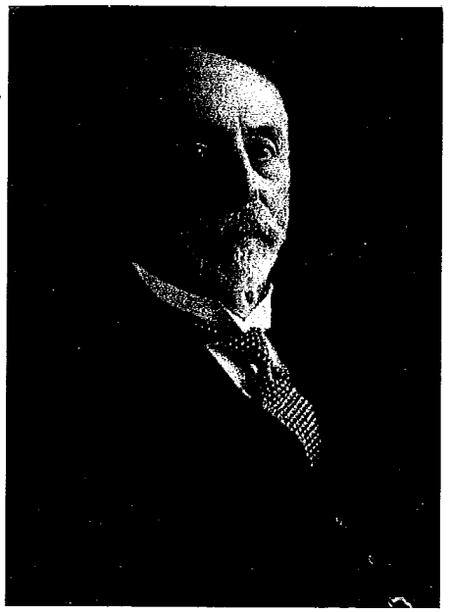
ERVIN László
(1905–1944)
textilgyáros

ERVIN Gábor
(1912–1944)
katolikus pap

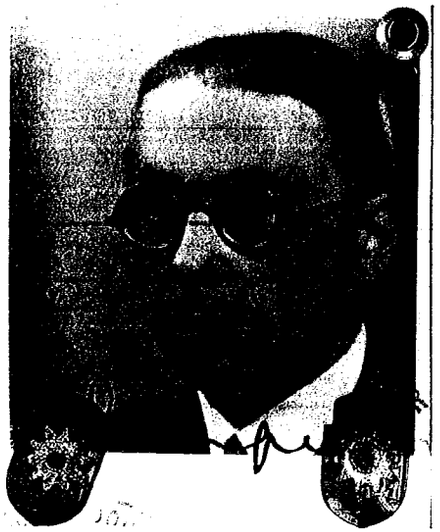
4. kép. Ervin Gábor családfája

5. kép. Budapest, Akadémia utca 18.

6. kép. Brust Ilona

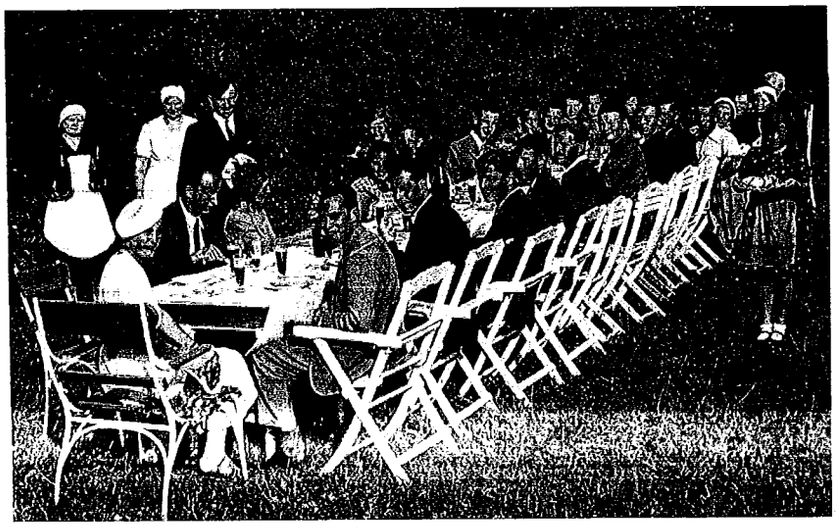


7. kép. Brust Dávid

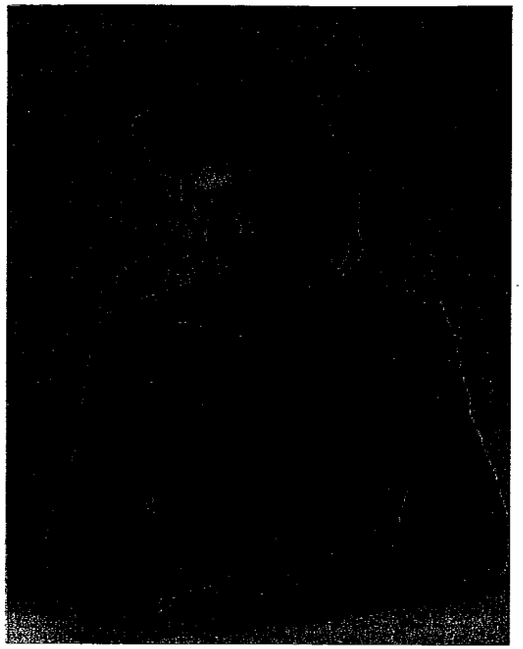


8. kép. Ervin Pál

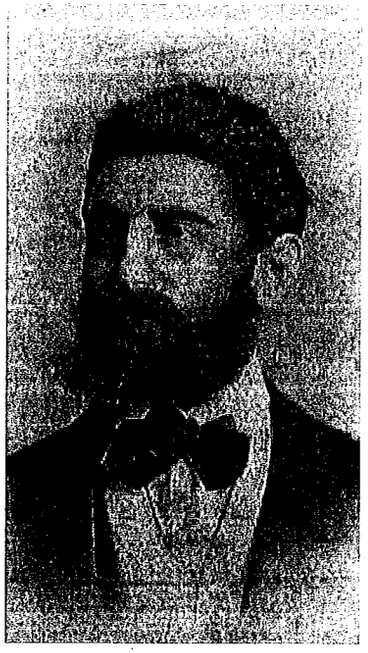
9. kép. Budapest, Zrínyi utca 14.



10. kép. Családi találkozó Dr. Pólya Jenőnél.
Ervin Gábor a bal oldali sorban hátulról az ötödik

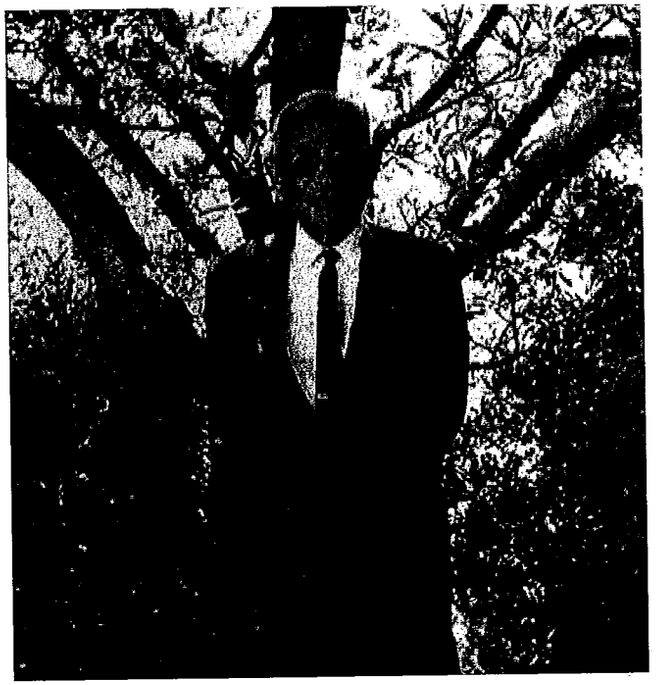


11. kép. Brust Lili



12. kép. Pólya Jakab

13. kép. Pólya Jenő



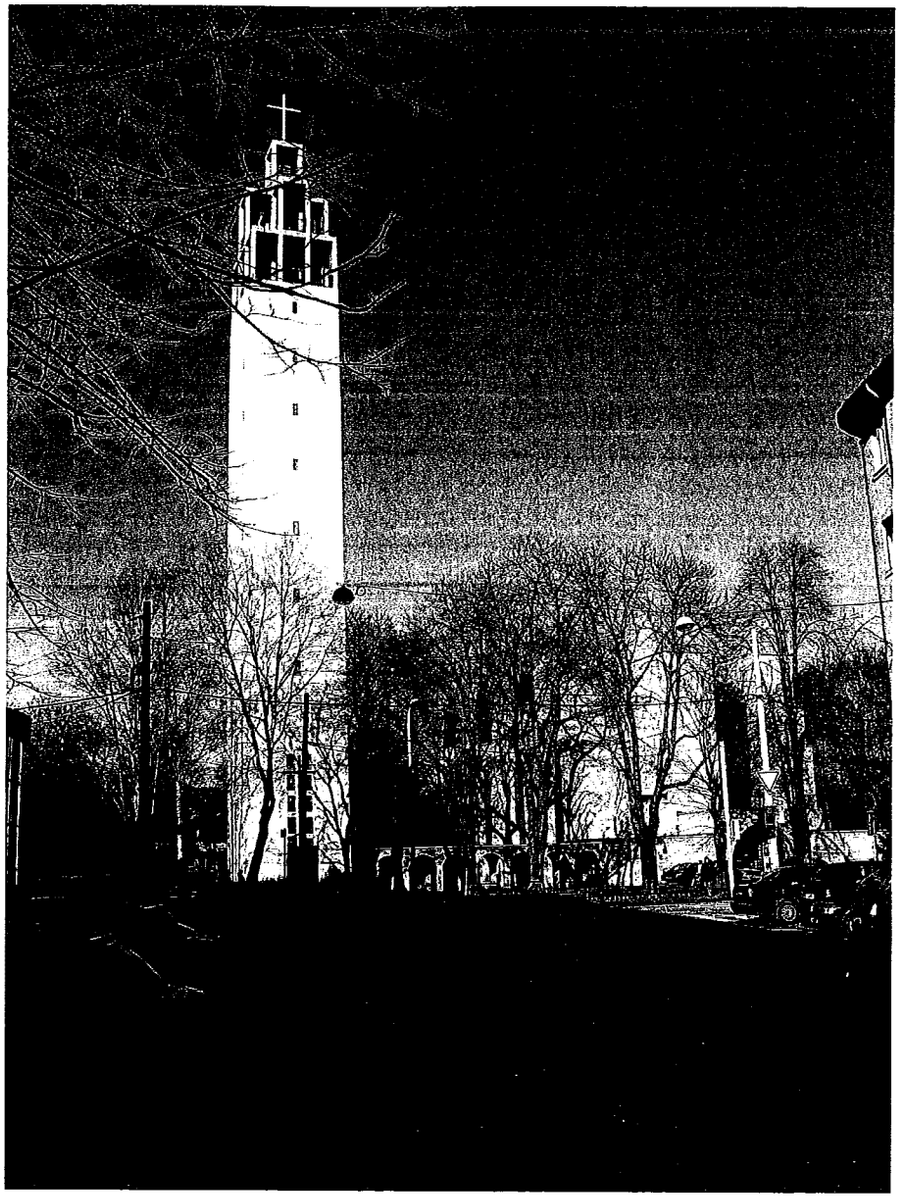
14. kép. Pólya György

15. kép. Weber Stella és Pólya György

16. kép. Pólya János

17. kép. Pólya Jenő, János, György

18. kép. Nagyboldogasszony (ma: Ménesi) út 4.

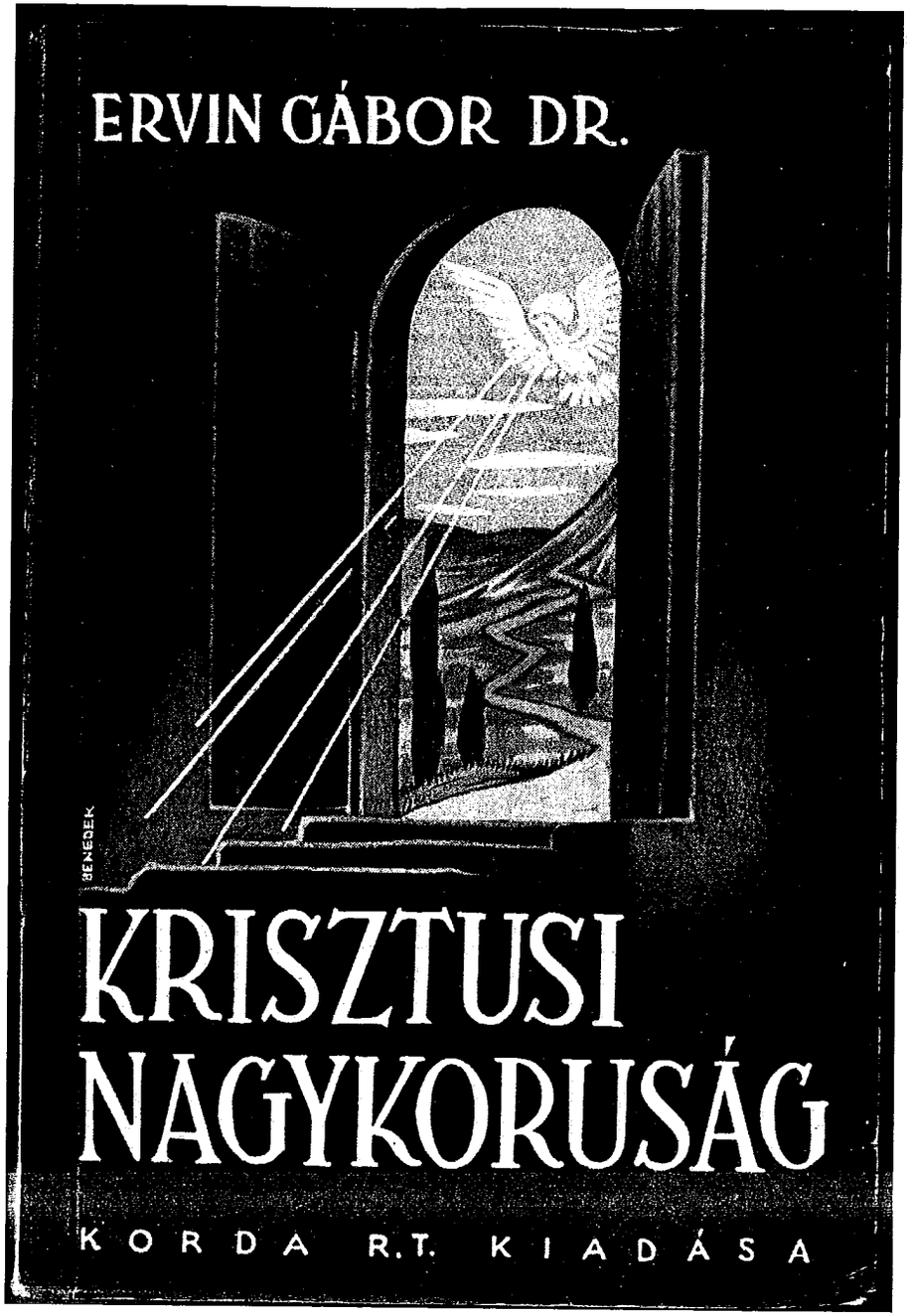


19. kép. A városmajori templom

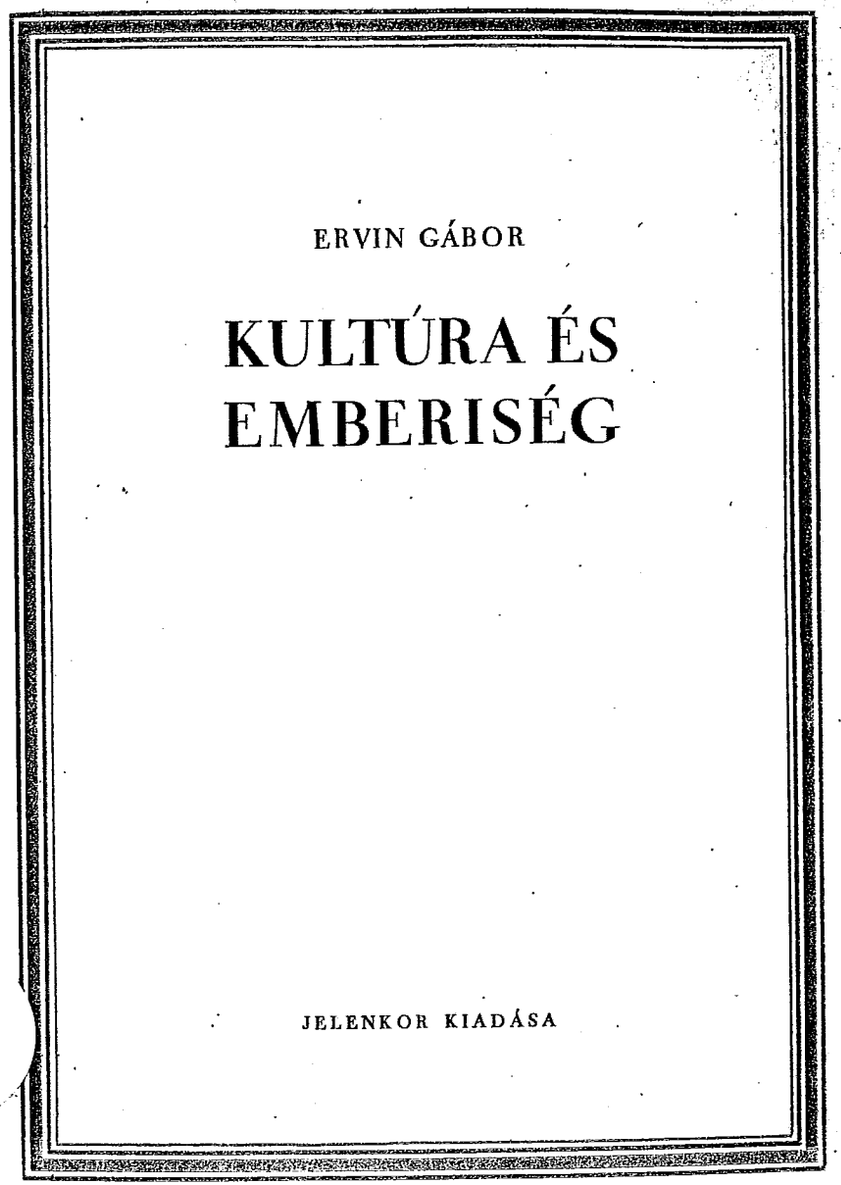
20. kép. A Patrona Hungariae Gimnázium

21. kép. *Veni Sancte – Te Deum*

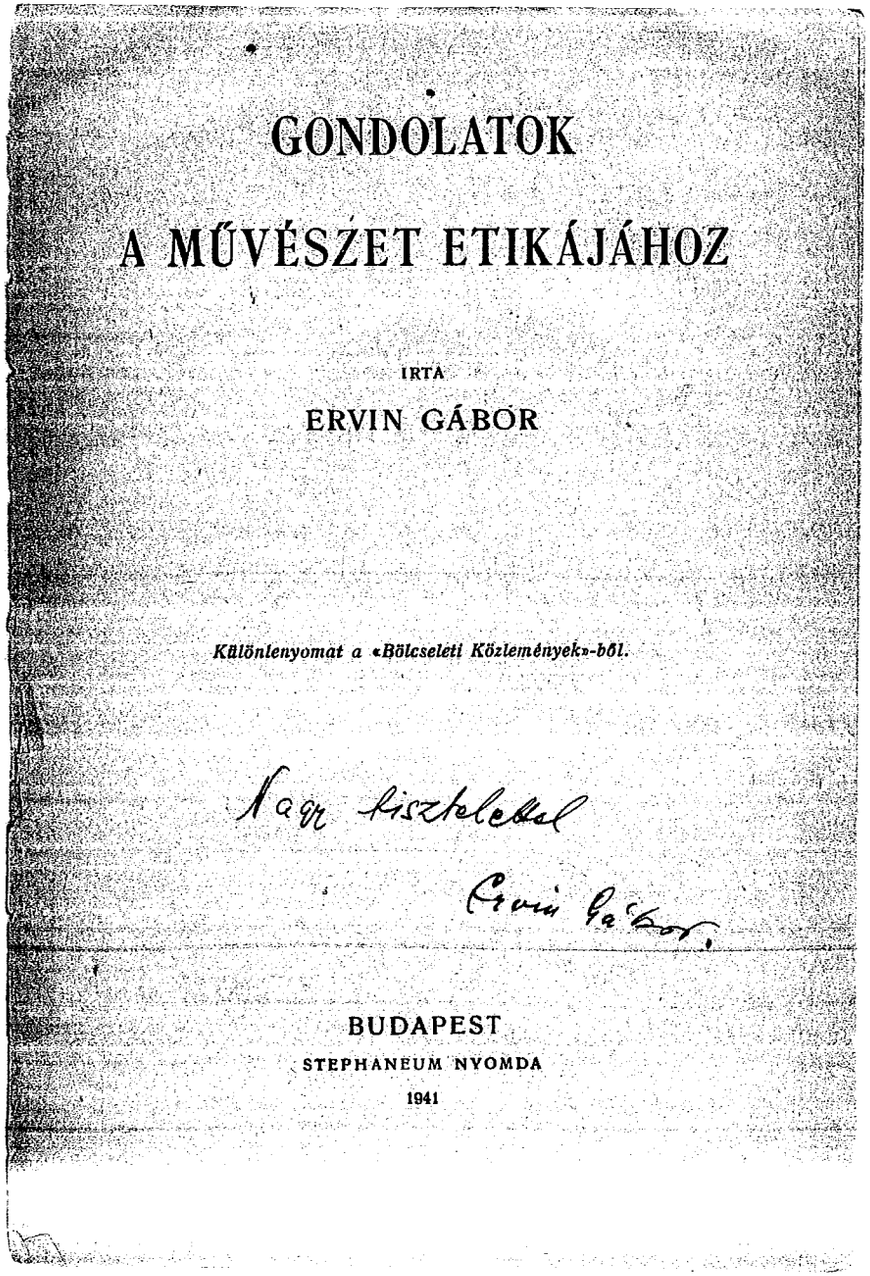
22. kép. *Mutasd meg az Atyát!*



23. kép. *Krisztusi nagykorúság*



24. kép. *Kultúra és emberiség*



GONDOLATOK

A MŰVÉSZET ETIKÁJÁHOZ

ÍRTA

ERVIN GÁBOR

Különlenyomat a «Bölcseleti Közlemények»-ből.

Nagy tisztelettel

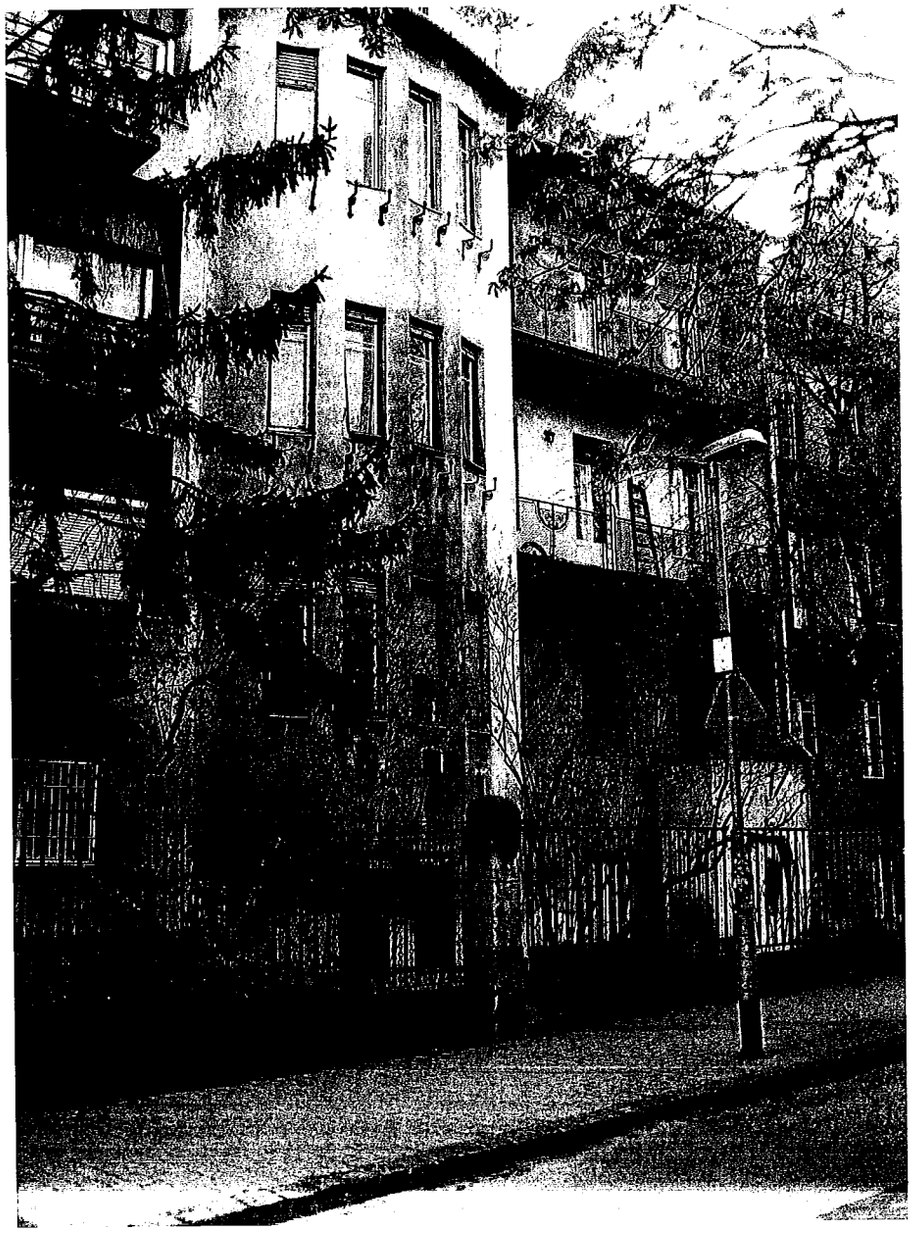
Ervin Gábor

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1941

25. kép. „Gondolatok a művészet etikájához"



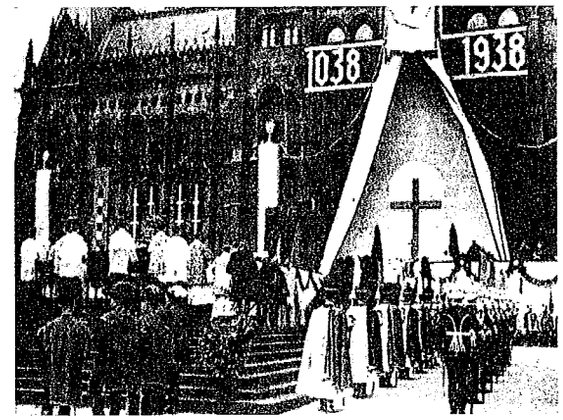
26. kép. Budapest, XII. ker. Maros u. 44.

Gianone András

Ervin Gábor és kora[1]

Állam, egyház és politika viszonyainak vázlata a Horthy-korszak utolsó évtizedében

Ervin Gábor hétéves, tehát még igencsak gyermek, amikor 1919. november 16-án Horthy Miklós belovagol Budapestre, és harminckét esztendős, amikor két hónappal a kormányzó lemondása után a nyilasok kivégzik. Ervin Gábor atya tragikusan rövid felnőttkora tehát a Horthy-korszak utolsó évtizedére esik.[2] Jelen tanulmány Ervin Gábor életéhez adott korrajzként azt kívánja felvázolni, milyen volt ebben az évtizedben a katolikus egyház és az állam, illetve az egyház[3] és a politika viszonya.



Az 1938-as Szent István-év megnyitását ábrázoló fenti kép jól illusztrálja az állam és az egyház kapcsolatát a Horthy-korszakban. Az Országház előtt, díszőrség mellett tartott ünnepi szentmisén részt vett a pápai legátus, a későbbi XII. Pius pápa és a magyar politikai elit. E megnyitót a XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus előzte meg, amely a Horthy-korszak legnagyobb megmozdulása, legfényesebb ünnepsége volt, és amelynek megszerve-

[1] Jelen tanulmány az NK 83799 számú OTKA-támogatás keretében készült.

[2] Ervin Gábor életéről lásd a jelen kötetben Fischer János tanulmányát.

[3] Jelen tanulmányban az „egyház" szót a katolikus egyház szinonimájaként használom, bár az egyház és az állam közti viszony a reformátusok és az evangélikusok esetében is hasonló volt.

zéséhez a kormány és a főváros igen jelentős anyagi és egyéb támogatást adott.[4] A Szent István-év megnyitását követő hónapok legfontosabb honi eseménysora pedig a Szent Jobb országjárása volt, ahol az emlékév többi rendezvényéhez hasonlóan egyházi és állami ünnepségek rituáléja keveredett, a katonai tiszteletadástól a fáklyás felvonuláson és a körmeneten keresztül a szentmiséig. Mindez jól mutatja, milyen szoros kapcsolatban állt egymással a Horthy-korszakban egyház és állam, és ez természetszerűleg kihatott az egyház és politika viszonyára is.[5]

Az állam és az egyház kapcsolatainak területei

A Horthy-korszakban az állam és az egyházak közötti viszony jogi szabályozása lényegében nem változott a dualizmus korához képest. Az 1848/XX., az 1868/LIII. és az 1895/XLIII. törvénycikkek nem választották szét az államot és az egyházakat, hanem kialakult a felekezetek három – bevett, elismert és tűrt – kategóriába sorolása. A katolikus egyház mint bevett felekezet – a református, az evangélikus, az unitárius, az ortodox, illetve 1942-ig a zsidó felekezethez hasonlóan – állami támogatásban részesült. Az állam elismerte közjogi személyiségét, és költségvetésileg biztosította anyagi szükségletei egy részének fedezését. A költségvetésben egyházi és iskolai segély címén szerepelt az egyházak támogatása, de más keretekből, így a rendkívüli kiadások rovataiból is kaphattak anyagi támogatást. Helyi szinten valamennyi bevett felekezet részesülhetett – arányosan – községi segélyben. Az egyházi adó kivetésének jogát az állam elismerte, sőt annak behajtásához segítséget nyújtott.[6]

A dualizmus korához képest újdonságot jelentett ugyanakkor az uralkodónak az egyházzal kapcsolatos jogosítványait tartalmazó főkegyúri jogban beállott változás. IV. Károly lemondásával a Szentszék úgy értelmezte a kialakult helyzetet, hogy a főkegyúri jog megszűnt, és a főpapok kinevezése – az 1917-ben életbe lépett *Codex Iuris Canonici* alapján – teljes mértékben Róma hatáskörébe került. Ugyanakkor állami értelmezés szerint, ahogy ez az 1920/I., illetve az 1937/XIX. törvénycikkekből kiviláglik, megmaradt a főkegyúri jog,

[4] Gergely Jenő: *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten. 1938.* Budapest, 1988. 66–67, 75–85, 107–115, 146–147.

[5] Prímási Levéltár (PLE) Cat. D/c 3224/1939. Gyulai Plébániai Levéltár 123/1938. In: *Apor Vilmos Gyulán. (Válogatott dokumentumok).* Összeállította: Erdmann Gyula és Merényi-Metzger Gábor. Gyula, 2000. 226–232.; Gergely Jenő: Eucharisztikus világkongresszus, i. m. 149–150.

[6] 1848/XX. tc. 1–5. §, 1868/LIII. tc. 19–23. §, 1895/XLIII. tc. In: Ezer év törvényei http://www.1000ev.hu (megtekintés: 2012. április 10.); Csizmadia Andor: *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban.* Budapest, 1966. 79–81, 89–91, 94–96, 107, 110.; Magyar Országos Levéltár (MOL) K-105. Vatikán 23. cs. 18/pol-1935. Barcza György szentszéki követ jelentése a Külügyminisztériumnak. Idézi Gergely Jenő: *A katolikus egyház története Magyarországon 1919–1945.* Budapest, 1997. 96–97.

de azt a kormányzó nem gyakorolta. Mindenesetre a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium továbbra is vagyonfelügyeletet gyakorolt az egyházi birtokok felett. Így például 1936-ban miniszteri bizottság vizsgálta felül az eladósodott szombathelyi püspöki javadalom gazdálkodását. A kultusztárca végezte a Vallásalap és a Tanulmányi Alap[7] vagyonának kezelését is. Ugyanakkor egy egyházi–állami vegyes bizottság felügyelte, hogy az alapok jövedelmét katolikus egyházi célokra fordítsák. A magyar kormány szeretett volna a püspökkinevezésekbe is beleszólást nyerni, amelyet a Szentszék 1927-ben végül elfogadott. Ez is mutatja a katolikus egyház és az állam közötti jó viszonyt és együttműködést, ahogy az is, hogy a harmincas évektől kezdődően valóban konfliktusok nélkül zajlottak a püspökkinevezések.[8]

Az állam és az egyház közötti szoros kapcsolatot jól tükrözi, hogy a különböző államhatalmi szervekben az egyház képviseletet kapott. A hercegprímás részt vehetett, igaz, csak rendkívüli esetben, az államfői hatalom gyakorlásában. Ugyanis a kormányzói jogkör kiterjesztéséről szóló 1937/XIX. tc. alapján a mindenkori hercegprímás tagja lett – a kormányzói tiszt megüresedése esetén – az államfői funkciók ideiglenes ellátására létrehozott héttagú országtanácsnak.[9] Az országtanács Horthy 1944. október 15-i lemondása után ténylegesen meg is alakult. Serédi Jusztinián[10] hercegprímás két ülésén vett részt, ahol figyelmeztetett a törvényesség betartására, és rámutatott Szálasi hatalmának törvénytelenségére.[11]

A katolikus egyház a törvényhozó hatalomban is képviseletet kapott. Az országgyűlésbe minden ciklusban bekerültek egyházi személyek. 1939 és 1944 között összesen 16 katolikus pap foglalt helyet a képviselőházban, felerészt a kormánypárt soraiban. A katolikus egyház által támogatott és érdekeit képviselő Keresztény Gazdasági és Szociális Párt ekkor már nem volt tagja a kormánykoalíciónak, mint a gazdasági világválság előtt, de általában a kormányt támogatta. Igaz, súlya jelentéktelenné vált, 1939-ben 8 mandátumot szerzett a 245-ből.[12]

[7] A Vallásalap a XVII. században létesített „cassa parochorumból" és a II. József által állami kezelésbe vett szerzetesi birtokokból jött létre, a Tanulmányi Alapot pedig Mária Terézia hozta létre a feloszlatott jezsuita rend vagyonából. Csizmadia, i. m. 187–195.

[8] Csizmadia, i. m. 49–53, 64–68, 132–136, 179–183, 302–312, 329–343.

[9] 1937. évi XIX. törvénycikk 3. §.

[10] Serédi Jusztinián (1884–1945): bencés szerzetes, kánonjogász, 1927-től haláláig bíboros, esztergomi érsek. Életéről ld. Csíky Balázs: *Serédi Jusztinián hercegprímási tevékenysége.* Doktori disszertáció. Budapest, 2010.

[11] Csíky, i. m. 415–416.

[12] 1927 és 1935 között még 30 vagy annál is több képviselője volt. Gergely Jenő: *A katolikus egyház,* i. m. 109. Romsics Ignác: *Magyarország története a XX. században.* Budapest, 1999. 223–225.

Az országgyűlés 1926-ban létrehozott felsőházának tagja lett hivatalból 18 katolikus egyházi vezető: a három érseken és a nyolc megyéspüspökön kívül négy szerzetesi elöljáró és a három nagyprépost. A második bécsi döntés után a visszacsatolt területeken található egyházmegyék püspökei, illetve az egyházmegyék magyarországi részeinek kormányzói is bekerültek a felsőházba.[13] A méltóságuk alapján felsőházi tagságot kapott egyházi vezetőkön kívül törvényhozási képviselőként vagy kormányzói kinevezés alapján is bekerültek egyháziak a felsőházba. Ez a második kamara azonban az országgyűlésben kisebb súlyú volt, mint a képviselőház, annak ellenére, hogy jogkörét 1937-ben kiterjesztették.[14]

Az egyház képviselői bekerültek a végrehajtó hatalom szerveibe is. A Horthy-korszak második felében már nem volt pap-miniszter, mint az előző időszakban Vass József vagy Ernszt Sándor, bár Teleki Pál szerette volna Hagyó-Kovács Gyulát földművelésügyi miniszternek megnyerni.[15] Ugyanakkor a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium élén csak elkötelezetten katolikus politikus állhatott, és a minisztérium I. (katolikus) ügyosztályát, amely az állam és az egyház közötti kapcsolatokkal foglalkozott, mindig egy kanonok vezette, akiből azután többnyire püspök is lett. A kultuszminisztériumban még számos jelentős pozíciót egyháziak foglaltak el, de jelen voltak más minisztériumokban, így például a külügyben is.[16]

Az egyházak képviseletét a helyi önkormányzati szervekben és az alsóbb szintű közigazgatásban is biztosították. A dualizmustól élő virilizmus intézménye alapján számos egyházi nagyjavadalmas (püspök, kanonok stb.) tagja

[13] Az 1926/XXII. tc. 4. § a katolikusok mellett helyet biztosított 6 református, 4 evangélikus, 1 unitárius, 1 ortodox és 2 zsidó egyházi vezetőnek is. Ez utóbbiak felsőházi tagságát az 1940/XXVII. tc. megszüntette.

[14] A katolikus egyházi képviselői a Felsőház tagságának kb. 10%-át jelentették. Püski Levente: *A magyar felsőház története 1927–1945.* Budapest, 2000; Gergely Jenő: *A katolikus egyház*, i. m. 98–99., 109.

[15] Vass József (1877–1930): katolikus pap, politikus. 1920-tól országgyűlési képviselő, keresztény párti politikus, Teleki Pál első kormányában közélelmezési, illetve vallás- és közoktatásügyi miniszter, Bethlen István kormányában előbb vallás- és közoktatásügyi, majd 1923-tól népjóléti és munkaügyi miniszter, miniszterelnök-helyettes.

Ernszt Sándor (1870–1938): katolikus pap, politikus. 1901-től országgyűlési képviselő, 1930 és 1931 között Bethlen István kormányában népjóléti és munkaügyi, majd Károlyi Gyula kormányában népjóléti és munkaügyi, illetve vallás- és közoktatásügyi miniszter.

Hagyó-Kovács Gyula (1888–1960): ciszterci szerzetes, 1924-től a rend előszállási uradalmának kormányzója, aki azt a korszak legmodernebb mezőgazdasági nagyüzemévé tette, ugyanakkor a cselédek szociális körülményeit is sokban javította. 1939–44-ig Fejér vármegye küldötteként a felsőház tagja. 1950-ben a kommunista államhatalom letartóztatta és a Grősz-perben 13 év börtönre ítélte.

[16] Csizmadia, i. m. 401–403.

lett a törvényhatósági bizottságoknak, községi képviselőtestületeknek, hiszen a legtöbb adót fizetők közé tartoztak. Többen közülük bekerültek az örökös tagok közé. Ezenkívül a Horthy-korszak második felében hivatalból is helyet kaptak a törvényhatóságokban a vallásfelekezetek képviselői.[17] Budapesten – amelyre külön törvény vonatkozott – választás útján került be a székesfővárosi törvényhatósági bizottságba számos egyházközség egyházi vagy világi vezetője. Példaként említhető Mihalovics Zsigmond herminamezei plébános, az Actio Catholica országos igazgatója, illetve Wolff Károly, az alsó-vízivárosi (kapucinus) egyházközség világi elnöke, a városháza legjelentősebb pártjának tekinthető Keresztény Községi Párt vezetője.[18]

A katolikus egyház az oktatás területén különösen nagy befolyással bírt. Nemcsak az elemi iskolák csaknem fele (ld. a mellékelt grafikon), de a polgári iskolák és a középiskolák jelentős része is katolikus fenntartású volt, sőt az óvónőképzők háromnegyede és a tanítóképzők több mint fele is.[19] Az egyházi iskolák jelentős állami segélyben részesültek: az 1920-as évek végére a felekezeti népiskolák támogatása meghaladta az egész egyéb népoktatás költségvetését. Igaz ugyan, hogy az iskolák mintegy kétharmada felekezeti volt, de fenntartásukhoz az egyházak akkor még jelentős vagyonnal rendelkeztek. Az állam nemcsak anyagilag támogatta az egyházi iskolákat, de felettük ellenőrzést is gyakorolt a tankerületi főigazgatók révén, akik között egyébként szerzetesek is voltak. Ezenkívül tankönyveiket és tanterveiket a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumnak is jóvá kellett hagynia.[20]

[17] 1929/XXX. tc. 2–4. §. In: Ezer év törvényei: http://www.1000ev.hu (megtekintés: 2012. április 14.); Csizmadia, i. m. 403–404.

[18] Mihalovics Zsigmond (1889–1959): az esztergomi főegyházmegye papja, 1919-től 1944-ig herminamezei plébános, 1944-től kanonok. 1922-től székesfővárosi törvényhatósági bizottsági tag, 1942-től Budapest képviselője a felsőházban. A katolikus hívek társadalmi tevékenységét összefogó szervezet, az Actio Catholica (AC) országos igazgatója a szervezet 1932-es megalakulásától 1948-ig, amikor külföldre távozott.

Wolff Károly (1874–1936): jogász, politikus, 1920-tól a Keresztény Községi Párt elnöke, 1922-től nemzetgyűlési, 1926-tól országgyűlési képviselő, a 33-as bizottság tagja. A Keresztény Községi Párt fővárosi szerepéről lásd: Gergely Jenő: *A Keresztény Községi (Wolff) Párt (1920–1939).* Budapest, 2010.

[19] Csíky Balázs: Egyházak a Horthy-korszakban. In: Gianone András (szerk.): *Egyházak a XX. században. Történelemi segédlet.* Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2010. 25–26.

[20] Mészáros István: Katolikus iskolák a két világháború között. In: uő: *Magyar iskola, 996–1996. Előadások, cikkek beszédek.* Budapest, 1997; Csizmadia, i. m. 125–127.; 1935/VI. tc. 8–10. § In: Ezer év törvényei, http://www.1000ev.hu (megtekintés: 2012. április 14.); Tőkéczki László: Az egyházak és az iskoláztatás Klebelsberg Kuno nézeteiben. In: *Klebelsberg Kuno.* Szerk. T. Kiss Tamás. Budapest, 1999. 307–315.

Az egyházak befolyása az állami iskolákban is érvényesült. Egyrészt törvény írta elő, hogy a tankötelés gyermekeknek vasár- és ünnepnapokon kötelező az istentisztelet látogatása.[21] Másrészt az egész közoktatásban heti két órában kötelező volt a hitoktatás. A hitoktatás intenzívebbé tétele érdekében az egyházak nagy figyelmet fordítottak a hitoktatók, köztük Ervin Gábor illetményének rendezésére, amiben a kormányzat partnernek bizonyult. 1923-tól kezdve a hitoktató tagja lett a tantestületnek.[22]

Egyház és állam együttműködésére az oktatás–nevelés területéről végül egy konkrét példát is érdemes megemlíteni. 1943-ban indult el a Katolikus Diákotthon Mozgalom, amely új katolikus középiskolai internátusok létrehozását tűzte ki célul, és ennek anyagi hátterét kívánta megteremteni. A mozgalom egy év alatt mintegy 6 millió pengőt gyűjtött össze, de ennek csaknem felét a minisztérium, illetve a főváros adta.[23]

A katolikus egyház, ahogy a többi felekezet is, nagymértékben tehermentesítette az államot az egészségügy, a szegénygondozás és általában a szociálpolitika területén is. Több kórház, mint például az irgalmasoké, egyházi fenntartású volt. Ezenkívül számos állami vagy törvényhatósági kórházban és más állami szociális intézetben részben apácák látták el a betegek és rászorulók gondozását.[24]

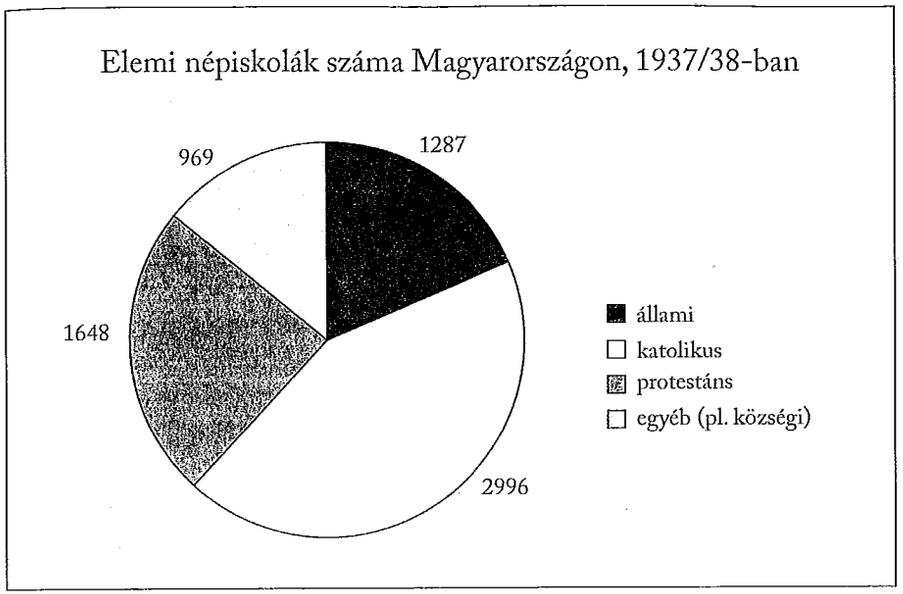
Az egyházak karitatív munkájukkal jelentős szerepet töltöttek be a szociális szférában. Számos szerzetesrend és egyesület vett részt a szegénygondozásban, az alsó társadalmi rétegek és hátrányos helyzetű csoportok életkörülményeinek javításában. A szegénygondozás területén érdemes kiemelni az ún. Egri Normát, amelynek megszervezése Oslay Oswald ferences szerzetes nevéhez fűződik. Ennek keretében a városi szegénygondozást és az arra rendelkezésre álló anyagiak felhasználását az erre a célra alapított Szegénygondozó Nővérek Társulatára bízták. Így próbálták korlátozni az utcai koldulást, és a valóban rászorulókhoz juttatni a támogatásokat. A kormányzat átvette a kezdeményezést: 1936-ban a 172.000/1936. BM rendelet az ország összes városá-

[21] 1921. évi XXX. tc. 1. §.

[22] Nagy Péter Tibor: Az állami befolyás növekedése a magyarországi oktatásban, 1867–1945. *Iskolakultúra*, 2005/6–7. 117. http://www.iskolakultura.hu/ikultura-folyoirat/documents/2005/6-7/tan_vita2005-6-7.pdf (megtekintés: 2012. június 14.); *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–1944 között, 1–2.* Összeállította és bevezette Beke Margit. München-Budapest, 1992. I/101, 175, 191, 221, 228, 511.

[23] Gianone András: *Az Actio Catholica története Magyarországon, 1932–1948.* Budapest, 2010. 100–102.

[24] Molnár Sándorné Dr. Szolnoky Erzsébet: *Halálfogytiglan életre ítélve. Szociális tevékenységű szerzetesek.* Győr, 1991; Szilágyi Csaba: Szegénygondozás 1919 és 1945 között: A Szeretet Leányai Társulatának szegénygondozói tevékenysége. In: uő (szerk.): *Szociális kérdések és mozgalmak Magyarországon, 1919–1945.* Budapest, 2008. 244–251.



ban elrendelte, Magyar Normára keresztelve, a szegénygondozás e formájának bevezetését.[25]

A többi bevett egyházhoz hasonlóan a katolikus egyház a hitélet területén is állami támogatást élvezett. Különösen jelentős támogatást adott Budapest, ahol a Horthy-korszak első felében megduplázódott a plébániák száma. A főváros, mint a plébániák kegyura, nemcsak magára vállalta a fenntartással együtt járó kiadásokat (beleértve a papok nyugellátását is), de igen jelentős összegekkel támogatta a templomépítést is. Így a harmincas években is számos templom épült föl, mint például a herminamezői Szentlélek-templom vagy a budai Szent Imre-templom. Ezenkívül anyagilag támogatta a hitoktatást, és rendszeresen folyósított segélyeket egyéb hitéleti célokra is.[26]

Az állam és az egyház közötti együttműködés okai

Vajon milyen okok vezettek oda, hogy a Horthy-korszakban állami egyetértéssel és támogatással a katolikus egyház igen jelentős befolyást gyakorolt politikai és társadalmi téren egyaránt? A kérdésre válaszolva érdemes felidéz-

[25] Mihalovics Zsigmond: *A világi apostolkodás kézikönyve.* Budapest, 1942. 281–289.; Gergely Jenő: *A katolikus egyház,* i. m. 201–203.

[26] Gergely Jenő: *A Keresztény Községi (Wolff) Párt,* i. m. 122–126, 238–250.; Sipőcz Jenő: Budapest székesfőváros kegyurasága és az egyházközségek. In: *A budapesti r.k. egyházközségek első 10 éve.* Szerk. Hauser Ignác. A Budapesti R.K. Egyházközségek Központi Tanácsa, Budapest, 1930. 39–41.

ni Klebelsberg Kuno vallás- és közoktatásügyi miniszter üdvözlő szavait, amelyet az újonnan kinevezett hercegprímáshoz, Serédi Jusztiniánhoz intézett annak Magyarországra érkezésekor: „...*csak a belső békesség és az állam és az egyház harmonikus együttműködése esetén építhetjük újra valláserkölcsös alapokon a romba dőlt magyar hazát.*"[27] Vagy ahogy Wolff Károly fogalmazott egyik 1920-as beszédében: „...*nem magánügy a vallás, hanem fundamentuma a konszolidációnak, az állami és társadalmi létnek.*"[28] Az állam tehát a világháború, a forradalmak és a trianoni béke által okozott trauma utáni újjáépítésben, a rendszer stabilizációjában számított az egyházra. S erre a stabilizációs szerepre szüksége volt az egymást követő kormányoknak a gazdasági világválság, majd a második világháború időszakában is. A magát „keresztény-nemzetinek" tartó rendszer fontosnak tartotta az egyház megnyerését annak társadalmi befolyása miatt, hiszen az ország lakosságának mintegy kétharmada vallotta magát a népszámlálások során katolikusnak. És ebben az időben a lakosság mintegy felét kitevő falusi lakosság általában hallgatott papjaira. Ezt a befolyást pedig a politika szintjén is fel lehetett használni. Így választások idején különösen a vidéki jelöltek igyekeztek egyházi támogatást szerezni.[29] Ugyanakkor ez még nem magyarázza önmagában azt, hogy miért nőtt meg a dualizmus korához képest az egyház politikai befolyása, hiszen a lakosság több mint fele akkor is katolikus volt.

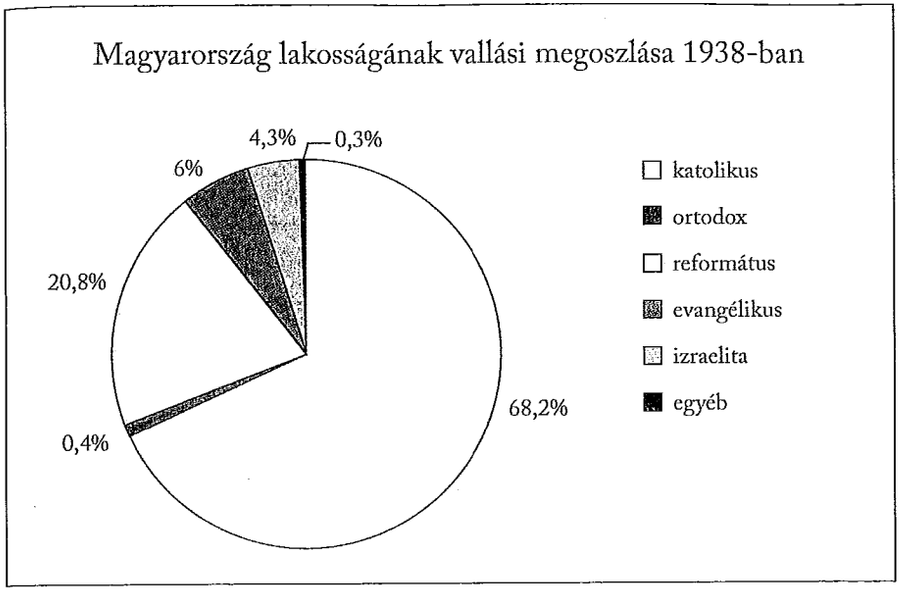
A magyar állam szemszögéből a Szentszék mint nemzetközi politikai tényező nagyban növelte a katolikus egyház jelentőségét, hiszen a Trianon utáni külpolitikai elszigeteltségből az első kitörési pont éppen a pápasággal 1920-ban felvett diplomáciai kapcsolat volt. A katolikus egyház római központjával való kapcsolat azért is volt lényeges, mert a trianoni béke egyházi elismerését (az egyházmegye határoknak a politikai határokhoz való hozzáigazítását, illetve az új – nem magyar – püspökök kinevezését) nagyban szorgalmazták a kisantant államai (elsősorban Csehszlovákia). Ennek megakadályozását, de legalábbis elodázását csakis úgy remélhette a magyar kormányzat, ha a katolikus egyházzal jó viszonyt tart fenn.[30] A katolikus egyház önmagában is jelentős nemzetközi kapcsolatrendszert jelentett, amellyel befolyásolni lehetett a Ma-

[27] MTI Hírarchívum, 1920–1945. *Hírkiadás,* 1928. január 19., 8. Idézi Csíky Balázs: Bőség és hiányok. Néhány módszertani kérdés és kutatási lehetőségek Serédi Jusztinián hercegprímási tevékenységének vizsgálata kapcsán. In: *„Alattad a föld, fölötted az ég..." Források, módszerek és útkeresések a történetírásban.* Szerk. Balogh Margit. Budapest, 2010. 260–261.

[28] Halász Árpád: *Budapest húsz éve, 1920–1939.* Budapest, 1939. 62. Idézi Gergely Jenő: *A Keresztény Községi (Wolff) Párt,* i. m. 124–125.

[29] Gergely Jenő: *A keresztényszocializmus Magyarországon (1924–1944).* Budapest, 1993. 155–156.

[30] MOL K-105. 21. cs. 1/biz. Barcza György szentszéki követ 1934. január 4-i összefoglaló jelentése Kánya Kálmán külügyminiszternek. Idézi Gergely Jenő: *A katolikus egyház,* i. m. 28.



gyarországról kialakult képet. Serédi maga is kifejezte az eucharisztikus világkongresszus után, hogy „*hazánknak e kongresszus minden propagandánál nagyobb sikert hozott. A toledói bíboros érsek 40 oldalas körlevélben ismertette híveivel a kongresszust, a belgák pedig külön albumot adtak ki róla.*"[31]

Állam és egyház együttműködését nagyban elősegítette az a közös ellenségnek tartott, akkor többnyire bolsevizmusnak nevezett kommunizmus, amelynek 1919-es uralma mély nyomokat hagyott a politikai és az egyházi elit emlékezetében. Természetes, hogy az ellenforradalmi jelszóval hatalomra kerülő új kormányzat szövetségesre lelt a kommunistákat ateizmusuk miatt elfogadhatatlannak tartó egyházakban. Még a második világháború idején is több olyan megnyilatkozás látott napvilágot, hogy Magyarország Szovjetunió elleni háborúja egyben az ateista kommunizmus elleni keresztes hadjárat.[32] Az egyházak pedig természetszerűleg szimpatizáltak az 1919/20 folyamán kiépülő rendszerrel, amely visszaadta '19-ben elvett birtokaikat, alapítványaikat, iskoláikat és intézményeiket, és amely sokkal inkább támogatta őket, mint a dualizmus időszakának kormányai.

Az állam és a katolikus egyház között tehát kölcsönös előnyökön alapuló együttműködés jött létre, hasonlóan más jelentős felekezetekhez, nem kivéve ez alól a Horthy-korszak jelentős részében a zsidóságot sem. Az állam jogi,

[31] Beke, i. m. II/182.

[32] Gianone, i. m. 140–141.

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 2.

anyagi és politikai eszközökkel támogatta az egyházakat, amelyek fontos szerepet töltöttek be a rendszer legitimálásában. Az államhatalom persze a támogatásért cserébe elvárta az egyházak lojalitását. Ugyanakkor az egyházi vezetők maguk is úgy tapasztalták, hogy az államhatalommal érdemes együttműködni, ezért problémák esetén a nyílt összeütközés helyett a diszkrét megegyezést részesítették előnyben. Ez meghatározta az egyház és a politika viszonyát is.

Egyház és politika

Mint feljebb láttuk, a katolikus egyház számos olyan pozíciót birtokolt, amelyen keresztül a szűkebb értelemben vett politikára, a pártpolitikára is befolyást gyakorolhatott. Ugyanakkor saját közéleti fórumokkal is rendelkezett, amelyek felhasználásával részt vehetett a közéletben, és hozzászólhatott a Horthy-korszak számos társadalmi problémájához. Az egyház saját közéleti fórumai közül kiemelkedik az országos katolikus nagygyűlés, amelyet 1933-tól az Actio Catholica (AC) szervezett. Az évről évre visszatérő seregszemle a katolicizmus és a társadalom aktuális kérdéseivel foglalkozott, s ezekre a problémákra keresett megoldási módokat. 1934-től kezdődően a nagygyűlések tematikussá váltak. Minden beszéd az AC éves jelszavát, vezérgondolatát járta körül, s ekkor hozták nyilvánosságra az ugyanerre a jelszóra épülő éves munkatervet is. Így például 1936-ban Krisztus és a falu lett a nagygyűlés mottója, és a beszédek döntő többsége a vidék problémáival foglalkozott.[33]

Természetesen jelentős közéleti fórumnak számított a katolikus sajtó is, amely a korszakban virágkorát élte. Közel ötven hitbuzgalmi, kulturális és politikai lap és folyóirat jelent meg, köztük két országos napilap. A katolikus sajtóéletben 1940-es haláláig fontos szerepet játszott a jezsuita Bangha Béla,[34] akinek álma az volt, hogy a lakosság katolikus többségére támaszkodva a katolikus sajtó domináns szerepre tegyen szert, és ezáltal döntő társadalmi befolyásoló erővé váljon. Bangha elképzelése azonban sohasem valósult meg. Már csak azért sem, mert a katolikus sajtó is többszínű, mondhatni megosztott volt. Így léteztek kormánytámogató és a rendszert bíráló sajtóorgánumok is. Ez utóbbiak közé sorolható a *Korunk Szava* (1931–1939), amelynek fiatal írógárdáját szociális felelősségérzet és a fennálló renddel szembeni kritikus hangvétel jellemezte. A *Korunk Szava* örökségét, a megszűnése után alapított *Jelenkor* (1939–1944) vitte tovább. E folyóirat köréhez tartozott Ervin Gábor is.

Jelentős szerepet játszottak a közéletben különböző egyházi szervezetek és mozgalmak is, amelyek közül hármat szeretnék röviden bemutatni. Az egyik

[33] Uo. 53, 98.

[34] Bangha Béla (1880–1940): jezsuita szerzetes, hitszónok, szerkesztő, író. A katolikus sajtó megszervezője, az 1938-as eucharisztikus világkongresszus egyik főszervezője.

a XI. Pius pápa által nagyban szorgalmazott Actio Catholica, a hierarchia által irányított világi hívek apostolkodása volt, amely azzal a kifejezett céllal jött létre, hogy az egész társadalmat újra vallásossá tegye. Magyarországi jelentőségét mutatja, hogy az AC szervezte 1932-es alapítását követően a katolikus nagygyűléseket, amelynek témáját a téli hónapok során az egyházközségekben, illetve az egyesületekben tartott további előadások mélyítették el.[35]

A másik szervezet a KALOT (Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete), amelynek létrejöttét ugyancsak XI. Pius inspirálta. A pápa által 1931-ben kiadott, *Quadragesimo anno* kezdetű szociális enciklika, amely a kor követelményeihez igazított keresztény társadalmi tanítást fejtette ki, számos szociális és hivatásrendi egyesület megszervezéséhez vagy újjáalakulásához járult hozzá. Ezek közül jelentőségében messze kiemelkedett a KALOT, amely Kerkai Jenő jezsuita vezetésével néhány év alatt félmilliós létszámú szervezetté nőtte ki magát, lapokat adott ki és népfőiskolákat hívott életre. A KALOT célja a parasztifjúság öntudatra ébresztése, lelki és kulturális életének felemelése, szociális helyzetének javítása volt, katolikus szellemben. Elképzelései között szerepelt a földreform is.[36]

A harmadik szervezet a Szociális Testvérek Társasága, egy olyan szerzetesközösség, amelynek tagjai, élükön Slachta Margittal, azt vallották, hogy a hatékony szociális munka érdekében vállalni kell a közéleti, sőt a politikai tevékenységet is. S valóban, megtalálhatók voltak nemcsak szociális intézményekben, hanem különböző nőmozgalmak (Katolikus Dolgozó Leányok és Nők Szövetsége) és politikai pártok (Keresztény Női Tábor) élén, valamint törvényhatósági bizottságokban is.[37]

Az egyház és a politika viszonya a zsidókérdés tükrében

A Horthy-korszakban is felmerültek politikai problémák (például a földreform), amelyre az egyháznak választ kellett adnia. Itt azonban az Ervin Gábor atya életére legnagyobb hatást gyakorló problémára, a zsidóság diszkriminációjára adott egyházi reakciót szeretném felvázolni, tudva azt, hogy ez a téma rendkívül összetett és részleteiben itt aligha ismertethető.

[35] Gianone, i. m. 48–49, 74.

[36] A KALOT-ról részletesen ld. Balogh Margit: *A KALOT és a katolikus társadalompolitika, 1935–1946*. Budapest, 1998.

[37] Slachta Margit (1884–1974): a Szociális Testvérek Társaságának alapító főnöknője, 1920–22, illetve 1945–49 között nemzetgyűlési képviselő. Életéről és a Szociális Testvérek Társaságáról ld. Mona Ilona: *Slachta Margit*. Budapest, 1999; Balogh Margit: Ínségakcióktól a politikai közéletig. Slachta Margit (1884–1974) szociális testvér pályaképe. In Szilágyi: *Szociális kérdések*, i. m. 213–230.

Hogyan reagált az egyház a zsidókérdésre az államhatalmi szervek szintjén? Az 1938-as első és az 1939-es második zsidótörvényt, amely korlátozta a zsidók arányát az értelmiségi pályákon, a felsőházi tagságot viselő egyházi vezetők – ha fenntartásokkal is, de – elfogadták. Elsősorban a kikeresztelkedett zsidók, tehát saját egyházaik tagjainak érdekében igyekeztek kedvező módosításokat elérni, és kifogásolták a törvényekben jelentkező rasszizmust. Ugyanakkor – a széles körben elterjedt nézettel ellentétben – az első zsidótörvény felsőházi szavazásakor nem voltak jelen a katolikus főpapok az eucharisztikus világkongresszus miatt, sőt a csanádi püspök egyik világi bizalmasa nemmel szavazott. A II. zsidótörvény javaslatát a püspökök számos helyen enyhíteni kívánták, de az általuk kért módosítások többségét a képviselőház nem fogadta el. A püspökök végül „kisebbik rosszként" megszavazták a törvényt, mert tartottak attól, hogy a javaslat elutasítása esetén a nyilasok nagyon megerősödnek az esedékes választásokon. Az 1941-es ún. harmadik zsidótörvényt azonban elutasították, mert az – a nürnbergi törvények mintájára – megtiltotta a keresztények és zsidók házasságát, ez utóbbiak közé értve a zsidó származású keresztények jelentős részét is.[38]

A német megszállás után meginduló gettósítás és deportálás idején a zsidóellenes rendelkezések nem törvényhozási, hanem kormányzati szinten születtek. Serédi Jusztinián ezek ellen eleinte csak a színfalak mögött tiltakozott, szóban és írásban a Sztójay-kormánynál. Bár az összes üldözöttért felemelte a szavát, elsősorban a zsidó származású keresztényeket igyekezett védelmezni, de sikertelenül. Csak megkésve, a vidéki deportálások lezárultával egy időben ébredt rá arra, hogy a nyilvánossághoz kell fordulnia, ha eredményt akar elérni. De a július elejére elkészült körlevelet végül nem olvasták föl a templomokban, mert a kormányzat ígéretet tett a deportálások leállítására.[39]

Az egyház a saját közéleti fórumain is foglalkozott a zsidókérdéssel. A Horthy-korszak utolsó, 1943-as országos katolikus nagygyűlésének fő témája az igazságosság volt, amelyet XII. Pius pápa 1942-es nevezetes karácsonyi beszéde inspirált. A nagygyűlésen beszédet tartó Markos Olivér államtitkár[40] kijelentette, hogy *„a keresztény felebaráti szeretet nem ismer származási, világnézeti, felekezeti különbségeket,* [...] *tehát minden fajnak, minden nemzetnek egyenlő*

[38] Fejérdy András: A Magyar Katolikus Egyház hivatalos állásfoglalása a „zsidótörvényekkel" kapcsolatban. In: *Tanulmányok Ritoók Zsigmond hetvenedik születésnapja tiszteletére.* Szerk. Hermann István. Budapest, 1999; Csíky: *Bőség és hiányok,* i. m. 251–257.

[39] Beke, i. m. II. 431–447.; Csíky: *Serédi,* i. m. 400–414.

[40] Markos Olivér (1888–1966): jogász, politikus, 1943–44-ben kereskedelem- és közlekedésügyi államtitkár.

joga van a testi és lelki élet összes javaihoz..." Maga a hercegprímás is több beszédében bírálta a nácizmust a Szent István Társulat különböző fórumain.[41]

Ennek ellenére egyes katolikus kiadványok hasábjain olykor rasszista terminológiába ütközhetett az olvasó. Az AC egyik 1942-es, nyomtatásban megjelent beszédvázlata, amely a kor eszmeáramlatait ismertette a házasságról szóló katolikus tanítás tükrében, a zsidóságot úgy mutatta be, mint amelynek *„erkölcsi értelemben vett"* faji hibái a legszembetűnőbbek Európában.[42]

A különféle egyházi szervezetek közül érdemes kiemelni a Szociális Testvérek Társaságát, amely igen sokat tett a zsidóságért. Slachta Margit például számos alkalommal felszólalt a zsidók érdekében. Így 1940-ben beadványt írt a munkaszolgálatosok érdekében. 1941-ben pedig a belügyminiszternél tiltakozott a kőrösmezei deportálások miatt. Társaival együtt a nyilas rémuralom idején számos zsidót rejtegetett.[43]

Ha röviden kellene összegezni, miért volt némileg felemás és habozó az egyház válasza a zsidókérdésre, két okot szükséges hangsúlyozni. Az egyik az antiszemitizmus, amely rányomta bélyegét az egész Horthy-korszakra, és az egyház tagjainak egy részét is megfertőzte, annak ellenére, hogy a nácik faji antiszemitizmusát, rasszizmusát az egyház egyértelműen elutasította. A határozatlan állásfoglalás másik oka pedig az a fentebb felvázolt állam és egyház közötti szoros viszony volt, amely az állammal való nyílt konfliktusok kerülésére szoktatta az egyházat.

1944 végére egyértelműen megváltozott állam és egyház viszonya. A nyilas hatalomátvételt az egyházi vezetők törvénytelennek tartották, de a kapcsolatokat egy darabig nem szakították meg a kormányzattal, hanem arra használták fel, hogy mentsék, ami menthető. Így kérvényezte Serédi hercegprímás Esztergom és Budapest nyílt, azaz katonai erővel nem védett várossá nyilvánítását, három dunántúli püspök és a pannonhalmi főapát pedig az egész Dunántúl mentesítését. Ezeket a kéréseket a nyilas kormányzat elutasította, sőt a négy főpásztor memorandumára válaszul letartóztatták Mindszenty József és Shvoy Lajos püspököket.[44] Ugyancsak kérelmezték az egyházi vezetők a zsidóság sorsának javítását is. Az Angelo Rotta[45] nuncius megbízásából tevé-

[41] Gianone, i. m. 147–148. Csíky: *Serédi,* i. m. 320–324.

[42] Gianone, i. m. 148–149.

[43] Balogh: Ínségakcióktól, i. m. 225–227.

[44] Mindszenty József (1892–1975): 1919 és 1944 között zalaegerszegi plébános, 1944–1945-ben veszprémi püspök, 1945-től esztergomi érsek. 1948 végén letartóztatták, és ettől kezdve – leszámítva az 1956-os forradalom néhány napját – működésében akadályoztatva volt.

Shvoy Lajos (1879–1968): a Regnum Marianum közösség tagja, hittanár, majd plébános, 1927-től székesfehérvári püspök.

[45] Angelo Rotta (1872–1965): 1930-tól 1945-ig budapesti apostoli nuncius.

kenykedő katolikusoknak sikerült a Német Birodalom irányába indított halálmenetekből Hegyeshalomnál több száz embert kiemelnie, illetve bejártak a pesti gettóba az ott levők testi és lelki nyomorúságának enyhítésére.[46]

Az egyházi vezetők szembeszálltak a nyilas kormányzat által elrendelt totális kiürítéssel is, elrendelték, hogy a lelkészek a helyükön maradjanak.[47] A katolicizmus politikai szárnya már a nyilas puccs előtt fölvette a kapcsolatot a munkáspártokkal, méghozzá Serédi engedélyével, sőt többen az ellenállásban is részt vettek.[48] A közéjük tartozó, illetve a zsidómentésben részt vevő egyházi személyeket egyre kevésbé kímélték a nyilasok és a német megszállók, számos papot és szerzetest elhurcoltak. Közülük egyesek a háború után hazatértek, másokat, mint Ervin Gábor atyát, viszont kivégeztek.

[46] Csíky: Serédi, i. m. 415–417.; Lévai Jenő: *Szürke könyv*. Budapest, 1946. 88–93, 194–195.
[47] Lénárd Ödön: *Erő az erőtlenségben*. Budapest, 1994. 89–90.
[48] László T. László: *Egyház és állam Magyarországon, 1919–1945*. Budapest, 2005. 270–274.

Tabajdi Gábor

Ervin Gábor és a Magyar Szent Kereszt Egyesület

Tanulmányomban Ervin Gábor 1940 és 1944 közötti tevékenységét, a számára adatott lehetőségeket és kényszerpályákat a Magyar Szent Kereszt Egyesület bemutatásával kívánom megvilágítani. Ez a mára alig ismert egyesület nemcsak kiadványunk főszereplőjének életében töltött be jelentős szerepet, hanem több ezer magyar zsidó, illetve keresztény állampolgár sorsára is kihatással volt. Így segítségével a korszak összetett társadalomtörténeti problémái is megvilágíthatók.

Elöljáróban megemlítendő, hogy Ervin Gábor nem csupán előadója vagy aktivistája volt ennek a társadalmi szervezetnek, hanem szervezője és vezetője is. Az ott viselt funkciói és tevékenysége nemcsak lelkipásztori és oktatónevelő munkájának szolgáltak keretül, hanem tragikusan fiatalon bekövetkezett halálának is okozói lettek. Ugyanakkor a Magyar Szent Kereszt Egyesület (MSZKE) történetének felidézésével közelebb jutunk ahhoz is, miért töredékes a korszak, illetve Ervin Gábor emlékezete, miért hiányosak a róla szóló ismeretek. Végső soron az egyesület tevékenységének felvázolása alulnézetből mutatja be mindazokat a társadalmi és politikai folyamatokat, amelyekről e kötet további tanulmányai is szólnak.

Mi volt hát a Magyar Szent Kereszt Egyesület? A rövid, de a fogalmak bizonytalanságát is jelző bemutatás szerint az egyesület a zsidó származású, kikeresztelkedett, illetve konvertita magyar zsidó állampolgárok érdekvédelmi, szociális, társadalmi, hitbuzgalmi egyesületeként tevékenykedett.[1]

A szerveződés 1939 tavaszán jött létre. Az egyesület megalakulásában, fenntartásában kulcsszerepet játszott Kornfeld Móric (1882–1967) nagytőkés, iparbáró és mecénás.[2] A Horthy-korszak gazdasági, illetve közéletében meghatározó szerepet játszó báró a felsőház tagjaként közvetlenül érintkezett a magyar törvényhozás törekvéseivel, a belpolitikai folyamatokkal. Így nem csupán a mindennapokban, hanem a politikai elit körében is érzékelhette a radikalizálódás, a jobbratolódás, a szélsőjobb, illetve a német befolyás terjedésének folyamatát, végső soron a mindezek által fűtött antiszemitizmus terje-

[1] A Magyar Szent Kereszt Szövetség Alapszabálya, Budapest, 1943. Ld. még a Magyar Katolikus Lexikon szócikkét: http://lexikon.katolikus.hu/M/Magyar%20Szent%20Kereszt%20Egyes%C3%BClet.html (utolsó letöltés: 2012. június 10.).
[2] Széchenyi Ágnes: Iparbáró, mecénás, filozopter. In: Kornfeld Móric: *Trianontól Trianonig*. Szerk. Széchenyi Ágnes. Corvina, Budapest, 2006. 10–88.

dését.[3] Kornfeld összetett identitása révén az átlagnál érzékenyebben reagált mindezekre a folyamatokra, és apjától[4] örökölt közéleti elkötelezettsége révén beadványok szerkesztésébe kezdett.

Ezen a ponton érdemes az alapító identitásával és motivációival kapcsolatos kitérőt tenni: Az 1882-ben született, izraelita vallásúként anyakönyvezett Kornfeld Mór(ic) a Deák téri evangélikus gimnáziumban érettségizett, majd jogi diplomát szerzett. A családi cégbirodalom átvétele után, mecénásként, többek között a *Nyugat* folyóirat támogatója volt. A forradalmi és ellenforradalmi terror elültével a politikában Bethlen István politikájának támogatója lett. 1925. július 6-án a Koronázó templomban ünnepélyesen tér át feleségével (Weiss Marianne) a katolikus hitre. Életrajzírója szerint ez elsősorban hitbeli döntés volt a részéről.[5] Ugyanakkor Kornfeld közéleti szerepvállalásával kapcsolatban megemlítendő, hogy kormánypárti konzervatív-liberális meggyőződése mellett a korszerű keresztény(demokrata) politika támogatója is volt. Így kapcsolatot tartott olyan közszereplőkkel, mint Baranyai Jusztin, Kovrig Béla, Katona Jenő, Barankovics István (a *Korunk Szava*, a *Jelenkor* körével). Az 56 éves báró mindezek révén az elsők között érzékelhette az európai szélsőjobboldal térnyerésével kapcsolatos tendenciákat, illetve világossá vált számára, hogy az első zsidótörvény[6] (1938) megalkotásakor, jogi szempontból, a konvertita zsidók helyzete miként lehetetlenült el.

Direkt akciókat azonban akkor kezdeményezett, amikor a második zsidótörvény[7] végleg elszakadt a felekezeti kritériumtól, nyíltan faji alapra helyezkedett. Írásbeli javaslattétele megfogalmazása után, 1939. szeptember 15-én fogadta a hercegprímás. Az ügy pedig a Magyar Katolikus Püspöki Kar elé került.

Igaz, az úgynevezett „zsidókérdés" (amint azt a politikai közbeszédben jelölték) eddigre már régóta a püspöki kar napirendjén volt. A közéleti és tör-

[3] Ezek legfrissebb összefoglalása: Paksa Rudolf: *A magyar szélsőjobboldal története.* Jaffa, Budapest, 2012.

[4] Az apa, Kornfeld Zsigmond 1878. januárjában érkezett Magyarországra, németül beszélő, zsidó vallású bankemberként, és hamarosan a magyarországi modernizáció egyik központi alakja lett. Nevéhez köthető az Általános Magyar Hitelbank létrehozása, közlekedési, iparfejlesztési koncepciók kidolgozása. Szerepe volt – többek között – a tőzsde megnyitásában, a Franklin nyomda létrehozásában. A Tisza Kálmán és Szapáry Gyula miniszterelnök megbecsülésének is örvendő szakember 1885-re megtanult magyarul, az állampolgárság elnyerésén túl számos kitüntetésben részesült, bárói rangot és örökös felsőházi tagságot nyert el. Széchenyi, i. m. 10–26.

[5] Uo. 45.

[6] 1938. évi XV. törvény (A társadalmi és gazdasági élet egyensúlyának hatályosabb biztosításáról).

[7] 1939. évi IV. törvény (A zsidók közéleti és gazdasági térfoglalásának korlátozásáról).

vényhozási folyamatok érzékelését ugyanis az egyházi vezetők körében is elősegítette, hogy az ekkori alkotmányos berendezkedés révén többen szintén a felsőház tagjai voltak. A püspöki kar 1938. október 4-i ülésén a zsidóság közéleti és gazdasági szerepét bizonyos határok közé szorító törvényjavaslattal kapcsolatos álláspontot például Serédi hercegprímás és Glattfelder Gyula csanádi püspök ismertette.[8] Néhány hónappal később, az 1939 januárjában megtartott ülésen immár a második zsidótörvény lehetséges hatásait mérlegelték. Az ülésen felszólalók kifejtették, hogy a zsidók enyhítést vártak, de a keményítést hozó rendelkezések megkeresztelkedési hullámot indítottak. Ezért külön egyházi intézkedéseket kellett hozni. A jegyzőkönyvek ugyanakkor rögzítették a hercegprímás személyes tárgyalásaival kapcsolatos próbálkozásait, valamint az általa megfogalmazott, döntően jogi szempontú, írásos kritikát a törvény egyes pontjairól (jogfosztás, visszamenőleges törvénykezés, a keresztség hatályának érvénytelenítése). A teológiai alapon is megfogalmazott kritikai vélemény leszögezte: a keresztség szentségének lelki átalakító hatását igazságtalan időponthoz kötni. Glattfelder püspök ekkor a vér és faj mítosza ellen szólalt fel, az egyéni érdemek vizsgálatát szorgalmazta. Ugyanakkor az is megfogalmazódott, hogy további intézkedésekre van szükség a zsidó szellem terjedésének megfékezése érdekében.[9]

Kornfeld Móric beadványát a hercegprímás a püspöki kar 1939. október 3-i ülésén ismertette. Az irat elsősorban arra hívta fel a figyelmet, hogy a katolikus hitre tért zsidók más, zsidónak minősülő állampolgároknál is rosszabb helyzetbe kerültek a frissen elfogadott törvények miatt. Ugyanis ügyeiket a zsidó érdekvédelmi és segélyszervezetek nem karolták fel, de az egyházközségekben sem érzékelhették a szolidaritást. Ezért a megfogalmazott javaslat egy egyházi és világi férfiakból álló bizottság létrehozásának szükségessége mellett érvelt, megemlítve, hogy a püspöki vezetés növelné a testület tekintélyét. Az elsősorban erkölcsi védelmet ellátó bizottság a meghozott határozat szerint személyileg végül szorosan összefonódott a Szent Kereszt Egyesülettel.[10]

A testület döntése szerint a püspökkari védő-bizottság elnöke Zichy Gyula kalocsai érsek lett, főtitkárának a publicistaként tevékenykedő Cavallier Józsefet választották meg. A bizottság tagja lett Almássy József, a Központi Szeminárium vicerektora. Közben az MSZKE egyházi elnöki tisztét Almássy,

[8] *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–1944 között.* Szerk. Beke Margit. Auróra, Budapest–München, 1992, 181.

[9] Beke, i. m. 198–200.

[10] Gergely Jenő: A Magyar Katolikus Püspöki Kar, az Apostoli Szentszék és a Soá. In: *Magyar megfontolások a Soáról.* Szerk. Hamp Gábor, Horányi Özséb, Rábai László. Balassi Kiadó – Magyar Pax Romana Fórum – Pannonhalmi Főapátság, Budapest–Pannonhalma, 1999. 94–110.

világi elnöki tisztét Cavallier töltötte be, míg az egyesület védnökségét az érsek vállalta.[11]

Ezt követően a diszkriminatív törvényekkel kapcsolatos kérdések továbbra is az egyházi vezetés napirendjén maradtak. 1940. március 3-án a zsidók megkeresztelkedésekor tapasztalható visszaélésekről tárgyaltak. 1941. október 8-án az MSZKE jelzése alapján a zsidó-kitelepítések embertelenségei ellen emelték fel szavukat, s a magyar állampolgársági bizonyítvány kiadása körüli problémák kerültek napirendre. 1942. március 9-én a galíciai atrocitások kapcsán az állampolgári igazolások ügye ismét a püspöki kar elé került. 1943. március 17-én pedig az MSZKE kérése érkezett a testület elé annak érdekében, hogy a segítő munkaszolgálatosok hadisegélyének ügyét vegye pártfogásba.[12]

Míg az előző esetek csupán sejtetik, a legutolsó eset világossá teszi, hogy az új szervezet a konvertitákkal kapcsolatos ügyek legfontosabb közvetítő szerve lett. Ehhez természetesen az illetékes hatóságok jóváhagyását is el kellett nyernie. A Magyar Szent Kereszt Egyesület megalakulásától kezdve belügyminiszteri engedéllyel tevékenykedő, részletes belső működési renddel bíró szervezet volt.[13]

Az 1943-ban kiadott szabályzat – immár a revíziós légkört is rögzítve – kimondta, hogy az egyesület működési területe megegyezik Magyarország mindenkori földrajzi határaival. Székhelyül Budapestet, hivatalos nyelvként a magyart jelölte meg. A dokumentum szerint: *„Az egyesület célja, hogy tagjaiban – és ezáltal általában az újonnan kereszteltekben (konvertitákban, neofitákban) vagy egyébként az 1939. évi IV. tc.*[14] *és az azzal kapcsolatos jogszabályok alá eső római és görög katolikus hívőkben a keresztény, katolikus lelkületet, hitet és erkölcsöt megerősítse, elmélyítse és öntudatosítsa, – bennük az egyház iránti hűség táplálja. A katolikus szolidaritást és testvéri felelősségérzést felkeltse és megőrizze, általános műveltségüket és szakismereteiket a keresztény katolikus szemlélettel és világnézettel összeegyeztesse és tökéletesítse, a haza iránti hűséget és a szeretetet, a törvény iránti engedelmességet és a Megváltó által parancsolt készséget honpolgári kötelességeik teljesítésére ébrentartsa és ápolja. További célja az egyesületnek a cselekvő felebaráti szeretetnek a szociális segítség eszközeivel való gyakorlása, a szükséget szenvedők*

[11] Beke, i. m. 241. Az MSZKE vezetőit és tagjait ld. a mellékletben.

[12] Beke, i. m. 257–258, 306–307.

[13] Az 1939-es alakulás után az MSZKE 1941. március 23-án megtartott II. közgyűlése, majd az 1942. március 22-én megtartott III. közgyűlése is módosította az alapszabályt. – MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/b csomó.

[14] Az ún. második zsidótörvény. Ld. a 7. lábjegyzetet.

lelki és anyagi megsegítése, végül tagjai társas életének keresztény szellemben való megújítása."[15]

Ezekhez rendelten az alapdokumentum meghatározta az egyesület alapvető eszközrendszerét is. Vallási téren: közös szentmisék, szentgyónás, áldozás, triduumok[16], lelkigyakorlatok, hitoktatás, világi apostolkodás, vallásos, világnézeti, hitvédelmi és egyéb kulturális előadások, hitbuzgalmi alakulatok létesítése gyerekek számára; szociális és karitatív alapon: a szükséget szenvedők megsegítése pénzbeni és természetbeni adományokkal, jótékonysági, kulturális és szociális intézmények, akciók fenntartása, keresetüktől elesett katolikus testvérek és az elhelyezkedni nem tudó katolikus ifjúság megsegítése; az érdekvédelem területén: jogsegély nyújtása, gondoskodás gyerekek iskoláztatásáról.[17]

Az egyesület célkitűzései tehát lényegében minden közösségi és magánszférára kiterjedtek. A grandiózus tervekkel összhangban pedig a katolikus közélet meghatározó alakjai vállaltak szerepet a szervezet fejlesztésében. Az egyesület súlyát mutatja, hogy patrónusa Zichy Gyula kalocsai érsek, majd Apor Vilmos püspök lettek. Egyházi vezetőként Almássy József és Jánosi József S.J. tevékenykedett az egyesületben, világi vezetőként pedig a legbefolyásosabb szerepet Cavallier József publicista töltötte be. Az egyesület munkájában részt vett előadóként vagy szervezőként számos, az egyházi, illetve világi közéletben befolyásos személy is: Badalik Bertalan O.P., a későbbi domonkos rendfőnök, illetve veszprémi püspök; Baranyay Jusztin ciszterci egyetemi tanár; Bíró Balázs, a közigazgatási bíróság bírája; Blaskó Mária írónő; Eckhardt Sándor egyetemi tanár, a Demokrata Néppárt későbbi képviselője; P. Jánosi József S.J., a nuncius bizalmasa; Katona Jenő újságíró-szerkesztő, később kisgazdapárti politikus; Károlyi Józsefné; Kray István báró, legitimista politikus; Mészáros János és Molnár János esztergomi kanonokok; Ripka Ferenc volt fővárosi főpolgármester; Slachta Margit szociális nővér, a Szociális Testvérek Társaságának főnöke; Varga Béla plébános, kisgazdapárti képviselő.[18]

Az egyesület tevékenysége több töredékes forráscsoport segítségével rekonstruálható. A mindennapi ügyek közül a legmegrázóbbak talán azok az iratok, amelyek a zsidótörvények hatályba lépése után a származási igazolásokért folytatott hajsza kapcsán keletkeztek, s a diszkriminatív rendelkezések elleni egzisztenciális küzdelemről tanúskodnak. 1940. március 13-án például a már

[15] *A Magyar Szent Kereszt Szövetség Alapszabálya.* Budapest, 1943. Az egyházi jóváhagyás kapcsolatban ld. Esztergomi Primási Levéltár (EPL) 3404/1941, 8047/1942.

[16] Háromnapos lelkigyakorlatok.

[17] MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/b csomó.

[18] Gergely, 1999. i. m.

beteg kalocsai érsek heti 15-20 kérelem beérkezését jelezte az általa vezetett bizottsághoz.[19] A nagyrészt túlkapásokkal kapcsolatos eseteket részben a bizottság, másrészt személyesen a püspök intézte. A hivatalokban tapasztalható túlzások, az ellenséges légkör dacára így addigra már sikeres „mentések" is történtek. Időben előre haladva azonban egyre drámaibb hangú jelentések készültek. Zichy érsek 1940 októberében a püspöki kar figyelmét is felhívta arra, *„hogy a hatóságok és közületek a végrehajtás során gyakran túlmennek a tételes intézkedéseken, veszélyeztetve a megtértek lelki életét. Katolikus körök is az Egyház álláspontjával ellenkező magatartást tanúsítanak velük szemben. A törvény végrehajtásával kapcsolatban keresztény jelszavak leple alatt embertelenkedés folyik."*[20]

A bizottság más irataiból kiderült, hogy a munkatáborokban vasárnap is dolgoztatták a megkeresztelt munkaszolgálatosokat, és misére se engedték őket. Jogaiktól való megfosztásuk tehát a vallásszabadsággal kapcsolatban is érzékelhetővé vált. Így az iratokban mind gyakrabban merült fel, hogy vajon a harmadik zsidótörvény nem ütközik-e a természetjogba, az egyház tanításába? Ezzel kapcsolatban több alkalommal sor került főpásztori levél kezdeményezésére (egyházi álláspont faji kérdésről), ám végül ilyen dokumentum nem jelent meg.[21]

A kései olvasó számára bizarr módon eközben a Magyar Szent Kereszt Egyesület 1941-es beszámolói pezsgő kulturális és hitéletről számolnak be. A Szociális Testvérek kápolnájában havonként tartott miséken 100–300 fő járult szentáldozáshoz. 1941. június 5-én a hercegprímás 140 felnőtt tagot bérmált meg. Az aktív vallásgyakorlásnak olyan eseményei sem maradtak el, mint a húsvét esti ájtatosságok. Mindezek mellett egymást érték a kulturális rendezvények, az egyesület már egy háromszázfős könyvtárral is rendelkezett. A hetente megtartott, imával keretezett előadásokon 250-300 fő vett részt.[22] Ennek a sorozatnak a kapcsán találkozhatunk először Ervin Gábor hittanár nevével, aki „A fejlődés eszméje és a kereszténység", illetve „A tisztítóhely a katolikus dogmatikában" címmel tartott előadásokat.

Minderre abban az időben került sor, amikor a magyar törvényhozás a harmadik zsidótörvény elfogadásával immár fajvédelmi intézkedéseket is életbe léptetett.[23] Visszatekintve tehát ezek a párhuzamos folyamatok igencsak

[19] Hetényi Varga Károly: Pásztor volt vagy béres? A Magyar Katolikus Egyház a Harmadik Birodalom árnyékában. Dokumentumok, 1938–1941. (Kézirat.)

[20] Beke, i. m. 257.

[21] Az egyházi kezdeményezésekről összefoglalóan: Randolph L. Braham: *A népirtás politikája. I. A Holocaust Magyarországon.* Belvárosi Könyvkiadó, Budapest, 1997. 1122–1155.

[22] MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/a csomó.

[23] 1941. évi XV. tc. (A házassági jogról szóló 1894. évi XXXI. tc. kiegészítéséről és módosításáról, valamint az ezzel kapcsolatban szükséges fajvédelmi rendelkezésekről).

ellentmondásosnak tűnnek, hiszen az év eseményei az egyesület bővülésének, egyszersmind a Soához vezető folyamatnak is állomásai. Ennek a sajátos helyzetnek mintegy szimbóluma az egyesület jelképe. A kereszt (a gyalázat fája) Bangha Béla ötlete nyomán került be az egyesület nevébe és címerébe.[24] Eközben azonban a jezsuita páter írásaiból az üldözők is merítettek antiszemita kampányaik idején.

A tagság identitását is veszélyeztető politikai törekvések más szempontból is lecsapódtak az egyesület munkájában. A zsidóellenes intézkedések számának növekedése közepette az egyesület környezetében is tervezetek készültek a jövőre. Hamvas Endre budapesti helynök Esztergomba küldött levele egy, a konvertitákkal foglalkozó nagyszabású segélyszervezet felállításának tervéről számolt be. Indoklása szerint: *„20 000 olyan zsidó származású katolikus él az országban, zömében Budapesten, kiket közelebbről érintenek a zsidótörvények, és közülük 1000 a legközelebbi időben teljesen kenyér nélkül lesz. Ezeknek és a további jövendőknek rendszeres segélyezése, jogi tanáccsal való ellátása, elhelyezése olyan akciót kíván, amely legalább évi 50 000 pengőt igényel. Ezen pénzek előteremtéséhez elsősorban a gazdagabb konvertitákat akarják megadóztatni, de általában minden konvertitához fordulnak, akinek keresete van. Szerintük ilyen akció az egyház égisze alatt bonyolítható le, mert különben a hatóságoknak nem adnak engedélyt."*[25] Ez a dokumentum a megkeresztelt zsidók helyzetét, a társadalom közönyét szintén siralmasnak minősítette. Ugyanakkor a levél rögzítette, hogy a kalocsai érsek vezette bizottság *„már eddig is segített a konvertitákon, internáló táborból, kitoloncolás alól többeket megmentett, a nagymérvű feladatainknak azonban anyagiak hiányában nem tud eleget tenni"*. Serédi Jusztinián Esztergomból érkező jóváhagyó válasza a megkeresésre a kezdeményezőket támogatásáról biztosította, kikötve, hogy az akciók a Szent Kereszt Egyesületen belül történjenek a bonyodalmak elkerülése érdekében.

A különböző tényezők (folyamatos toborzás, a veszélyeztetettség növekedése stb.) hatására 1942 januárjára a tagság létszáma átlépte a kétezer főt.[26] Ezért 1942. március 17-én Cavallier és Almássy újabb tervezetet fogalmaztak meg.[27] A rendelkezésre álló 7500 pengő terhére a tagokat ellátó önálló lelkész engedélyezését kezdeményezték. Az év közben elért háromezres taglétszám egyszersmind azt is jelentette, hogy a közösségi alkalmak zsúfoltakká is váltak.[28]

[24] EPL 944/1943.

[25] EPL 8107/1941.

[26] MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/a csomó.

[27] EPL 5063/1943.

[28] Amint az Esztergomba küldött jelentés összegezte: *„Törvények okozta újabb terhek szinte lehetetlenné teszik életüket.* [...] *Ebben a helyzetben az egyházon kívül senkire sem számíthatnak, pedig kis segítséggel néha életeket lehet megmenteni s szeretettel, jóakaró tanácsokkal legalább a lelki békéjük és lelki*

Az 1942. szeptember 30-i választmányi ülés végül a lelkészi feladatok szétosztásáról szólt. Ezzel Ervin Gáborra is nagyobb terhek hárultak az egyesület életében. Másokhoz hasonlóan őt is egyre mélyebben vonták be a feladatok a Magyar Szent Kereszt Egyesület életébe. Az éves beszámoló ugyanis már egy jól szervezett, széles tevékenységi körrel rendelkező mozgalom képét mutatta. (A működő szervezeti egységek többek között a következők voltak: hitbuzgalmi bizottság, szervező bizottság, szociális bizottság, kulturális Bizottság [dr. Ervin Gábor tagságával!], pénzügyi, jogi, női bizottság, valamint az ifjúsági leánycsoport.)

1942-től az egyesületnek már helyi csoportjai is megalakultak a következő városokban: Szeged, Győr, Nagykanizsa, Kassa, Szombathely.[29] Eközben a romló közállapotokhoz, a diszkriminatív rendeletekhez (munkaszolgálat) való igazodás folyamatos döntéseket és lépéseket igényelt. Mégis a halálos veszedelem árnyékában a kulturális élet szervezése a hitéleti, szociális és érdekvédelmi munka tovább folytatódott. Az MSZKE 1942. évi választmányi üléseinek határozataiból, többek között, kiderül, hogy az év folyamán januárban a konvertiták által befizetett egyházi adó egy részéből szociális bizottság felállítását tervezték, foglalkoztak a leventék sárga karszalag-ügyével, az egyesület védőszentjének Szent Pált választották. Februárban megalakították a Hadviseltek csoportját (a munkaszolgálatosok érdekeinek védelmére), a megnövekedett forgalom miatt a Múzeum körút 10. alatt nagyobb helyiséget béreltek az egyesületnek, a szomszédban lelkészlakás kialakítását tervezték, míg az Egyházközségek Központi Tanácsa egyesületnek évi 10 000 pengő segélyt szavaztak meg. Márciusban a választmány üdvözölte és bizalmáról biztosította Kállay Miklós miniszterelnököt, áprilisban bíborosi leirat erősítette meg Almássy József vezetői beosztását. Májusban sor került egy újabb bérmálásra. Júniusban többek között megemlékeztek Horthy Miklós születésnapjáról, Zichy Gyula érsek haláláról. Júliusban az egyesület folyószámlát nyitott a Pesti Magyar Kereskedelmi Bankban. Augusztusban a keresztény munkaszolgálatosok vallásgyakorlásáról Glattfelder püspök tárgyalt a honvédelmi miniszterrel, az egyesület leánycsoportja pedig belépett a Katolikus Lányok Országos Szövetségébe. Szeptemberben 2000 darab Szent Pál-kép készítéséről határoztak, és megkezdték a téli ruhák gyűjtését. Novemberben a hercegprímás az alapszabály módosításáról, valamint Apor Vilmos győri püspök fővédnöki kinevezéséről értesítette a tisztikart. Közben a Honvédelmi Minisztérium leirata több helyen

erejük fenntartásához tudunk hozzájárulni, hogy elkeseredetten a végletekbe ne essenek azok, akik a törvénytől eltekintve is lelkipásztori problémát jelentenek már régen, mert a kereszténység előtti rövid oktatáson kívül semmi vallásos, világnézeti képzésben nem részesültek…"

[29] MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/a csomó.

helyt adott munkaszolgálatosok kéréseinek. Sor került továbbá havi 120 pengőért az Erzsébet körúti klubhelyiség bérletének meghosszabítására is. Decemberben elkészült az 1943-as költségvetés előirányzata, ami 220 000 pengő bevétellel és kiadással számolt. (A tagdíj ekkor 12 pengő volt.[30])

A döntések, törekvések alapján az egyesület működése számos szempontból (társadalom-, mentalitás- vagy akár gazdaságtörténeti megközelítésből is) vizsgálható. Ervin Pál (Ervin Gábor testvére) főtitkári beszámolója a korszak kutatói számára is számtalan érdekes adalékkal szolgálhat. Az 1942. évi működésről készített összefoglaló a politikai és egyházi lojalitás kifejezése mellett (megemlékezés Horthy István, Zichy Gyula haláláról, Apor Vilmos fővédnök köszöntése, köszönetnyilvánítás a püspökkari bizottság 1942. évi munkájáért) a hitbuzgalmi eredmények részletes felsorolását (lelkigyakorlatok, szentségimádások, húsvéti triduum Ervin Gábor, karácsonyi triduum Almássy József vezetésével), a kulturális élet (többek között Hamvas Endre, Almássy József, Cavallier József, Ervin Gábor, Gogolák Lajos, Parragi György, Szunyigh Xavér előadásai) eseményeinek méltatását tartalmazta.

A dokumentumból kiderül, hogy egy év alatt 40 esetben segítette az egyesület gyermekek tanulmányi ügyeinek elintézését. A karitatív munka során 2880 ember kapott valamilyen jellegű segítséget, 1923 fő támogatást (közülük 1495 segélyezett összesen 81 838 pengő pénzbeli juttatást). Emellett 35 046 pengőt fordítottak munkaszolgálatosok téli ruháztatására. Mivel 1943 januárjától az egyesület joga lett személyre szóló csomagot küldeni hadműveleti területre (12 kg maximális súllyal), az MSZKE sok száz küldemény célba éréséhez járult hozzá. Az érdekvédelmet szolgálta, hogy Bíró Bertalan, Almássy József és mások többször is felkerestek különböző munkatáborokat. Közben az otthon maradók esetében 543 álláskereső közül 160 főt tudtak munkához juttatni.[31]

Mindezeken túl a fennmaradt töredékes dokumentumok az MSZKE-hez köthető egyedi ügyek sorát tartalmazzák. Ervin Pál iratai között megtalálhatók 1) munkaalkalmak hirdetései, 2) a hölgybizottság kezdeményezései, pl. ruhaneműgyűjtés, 3) hadigondozó, 4) az ügyvédcsoport összejöveteleiről szóló iratok (jogsegély, hadigondozói jogi fogadás), 5) néhány konkrét egyedi eset (állampolgársági kérelem, vagy Ervin Pál bérmaapai felkérése).

Ezek a személyes levelek és fogalmazványok érzékeltetik azokat a személyes motívumokat is, amelyek az egyesület főtitkárának és lelkészének, az Ervin fivéreknek[32] életében is jelen voltak. A testvérek 1939 szeptemberében ugyan-

[30] EPL 5063/1943.

[31] MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/a csomó.

[32] Ervin Gábor és Pál mellett Ervin László.

is közös panaszt nyújtottak be az illetékes hatóságokhoz azzal a kérelemmel, hogy az 1939. évi IV. törvény vonatkozó pontjai alapján igazolást nyerjenek arról, hogy nem tekinthetők zsidónak. Beadványukhoz részletes származási igazolást mellékeltek, amely anyakönyvi kivonatokat is tartalmazott felmenőikről. Emellett egy friss tanúsítványon a kőbányai plébános igazolta, hogy szüleik 1919. július 2-án bejelentették szándékukat, amelynek révén 1919. augusztus 9-én megkeresztelték őket.[33] Mindez ugyanakkor nem jelenti, hogy Ervin Gábor zsidó identitását megtagadta volna. Hiszen a visszaemlékezések alapján tudható, hogy a zsidótörvények életbe lépése után, bár erre a rendelkezések nem kötelezték, reverendjára demonstratív módon kitűzte a sárga csillagot. A zsidómeneteket látva szóváltásba keveredett rendőrökkel, amiért elő is állították. Eközben titokban jelentős embermentő tevékenységet folytatott.[34]

Mindez szerves összefüggésben állt azzal, hogy mint lelkész (lelki vezető) és tudós is aktív szerepet játszott az egyesület életében. Az eddig rendelkezésünkre álló adatok szerint a következő tevékenységek rekonstruálhatók: Az 1941. évi jelentés szerint Ervin Gábor előadást tartott „A fejlődés eszméje és a kereszténység", illetve „A tisztítóhely a katolikus dogmatikában" címmel. 1942. március 22-én az egyesület III. közgyűlése lelkivezetőnek választotta. 1942-ben már ő tartotta a húsvéti triduumot a tagság számára. 1942. október 27-i előadása a „Mi a kultúra?" címet viselte. 1943. május 11-én a IV. rendes közgyűlés megerősítette lelkivezetői megbízatását. 1943. július 27-én a tabáni plébániatemplomban elmélkedést vezetett „Az Oltáriszentség mint az élet kenyere" címmel. (Ekkor került sor új tagok avatására is.) Az MSZKE Kulturális Bizottságának tagjaként még 1943. júniusában is egy világnézeti szeminárium megindítását tervezte, arra biztatva a tagságot, hogy érdekes témákat, felvetéseket írjanak az ő számára. Emellett 1943. szeptember 14-én a Szent István-kápolnában, ismét tagavatás alkalmával, Veni Sanctéval egybekötött esti ájtatosságot vezetett, majd 1943. december 16-tól karácsonyi triduumot tartott az egyetemi templomban. Előadásai 1944-ben is folytatódtak. A meghívókon szerepelt a felhívása, amelyeken személyes problémák beküldésére kérte híveit. A töredékes iratokból karitatív tevékenységének nyomai is fellelhetők. 1943-ban például 250 pengős felajánlást tett az egyesült számára.

A Magyar Szent Kereszt Egyesületnek, szervezetei révén, meghatározó szerepe volt annak a kapcsolati hálónak a kiépülésében, amely néhány héttel

[33] MOL P 1667 (Ervin Pál ügyvéd hagyatéka) 9. doboz 1028/b csomó.

[34] Hetényi Varga Károly: *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában, I.* Lámpás Kiadó, Abaliget, 1992. 66–69.

később embermentési akciókat is lehetővé tett. A nunciatúra, valamintés más keresztény és zsidó szervezetek, csoportok tevékenysége sokszor csak szóbeli források, visszaemlékezések segítségével rekonstruálható.[35] A püspökkari bizottság tagjai közül sokan lehetőségeiket és hivatalukat felhasználva vettek részt Magyarország német megszállása után a deportálásra ítélt zsidó állampolgárok mentésében, bújtatásában. A visszaemlékezések szerint a Magyar Szent Kereszt Egyesület a gyakorlatban nem tett különbséget a segítségnyújtás során zsidó és keresztény, katolikus vagy protestáns között.[36]

Mindezek következményeként a nyilas hatalomátvételt követően egy fegyveres csoport 1944. november 17-én rátört az MSZKE Múzeum körúti irodájára, ahol Cavallier Józsefet és Ervin Gábort is tettlegesen bántalmazták. Az egyesület munkáját hamarosan betiltották.[37] A zsidó embertársaik bújtatása miatt többeket gyalogmenetekbe soroltak és a Duna-parton gyilkoltak meg.[38] A visszaemlékezések szerint ilyen sorsa jutott Ervin Gábor is, bár halálának pontos körülményei nem ismertek; ezzel kapcsolatban már a kortársaknak is csak feltételezései voltak.[39]

*

A Magyar Szent Kereszt Egyesület – mint egy mára alig ismert társadalmi szervezet – története a XX. század traumái, valamint az évtizedeken át kontrollált és manipulált nyilvánosság miatt nehezen elbeszélhető, emlékezete rendkívül töredékes. Pedig az egyesület történetében a múlt század nagy problémái összpontosultak, a hozzá köthető események jól mutatják a korszak identitásválságát. A civil kezdeményezésre létrejövő, egyházi keretek között működő társaság tevékenysége jól szemlélteti a Horthy-korszak társadalmának paradoxonjait is. Az MSZKE a keresztény megújulás, a katolikus reneszánsz egyik megvalósult szerveződése, amelynek létrejöttében döntő szerepet játszott az, hogy a kereszténységre hivatkozva fogadtak el annak tanításával alapvetően ellentétes törvényeket. Visszatekintve, az egyesület története a magyar vészkorszak része, a magyar-zsidó tragédiához vezető folyamat része. Éppen ezért talán mind a mai napig nehezen elbeszélhető eseménysor, hiszen felidézéséhez többszörösen „terhelt fogalmakat" kell használnunk, vitatott identi-

[35] Ennek különböző eseteit ld. *Magyarország, 1944.* 2. köt. *Üldöztetés – embermentés.* Szerk. Szita Szabolcs. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1994.

[36] Gergely Jenő: A Magyar Katolikus Püspöki Kar, az Apostoli Szentszék és a Soá. http://www.magyarpaxromana.hu/kiadvanyok/soa/gergely_jeno.htm (utolsó letöltés: 2012. június 10.).

[37] MOL K 150 (1944) VII/5 6193.

[38] Salkaházi Sára és Bernovits Vilma emléktáblája a pesti rakparton a Fővám tér közelében emlékeztet erre.

[39] Hetényi Varga, i. m. 423.

tásproblémákat kell tárgyalnunk. E történet szereplői igencsak eltérő indíttatású személyek: a zsidó származású nagytőkés, a magyar katolikus egyház feje, püspökei és papjai, a magyar (fővárosi) középosztály, a polgárság, kispolgárság, illetve az értelmiség tagjai. Motivációikról, világképükről ma még csak kevés tudományos igényű leírással rendelkezünk. Így abban a reményben, hogy mindezekről a bővülő tudományos kutatások részletes elemzéseket eredményeznek majd, a fentiekben az egyesület 1944-ig tartó történetét csak röviden, illetve Ervin Gábor személyére vonatkoztatva tárgyaltam.

Talán azonban ez a rövid tanulmány is érzékelteti, hogy az ő egyéni, valamint az egyesület kollektív történetének feldolgozásához nem pusztán a vészkorszak máig ismeretlen részleteinek feltárása szükséges. Ervin Gábor személyes sorsának és a Magyar Szent Kereszt Egyesületben megragadható kollektív törekvések megértéséhez nélkülözhetetlen annak tárgyalása, hogy miképp alakult keresztények, zsidók, zsidó származású keresztények korábbi és későbbi sorsa. (Így az MSZKE második világháború utáni története is feldolgozásra vár még.) Mivel a hazai zsidóság sorsa 1945 után nem sokkal hosszú időre kiszorult a közbeszédből, ez korántsem könnyű vállalkozás. A téma ugyanis úgy vált tabuvá, hogy jó ideig csak osztályharcos szempontok alapján lehetett tárgyalni. Így nem véletlen a keresztény-zsidó történetek kapcsán az elfojtott indulatok, érzelmek kitörésének legújabb kori hevessége.

Ugyanakkor a történtekkel kapcsolatban nemcsak szembenézés, az össztársadalmi kibeszélés maradt el, de ezáltal a mártírok és hősök emléke is elhalványult. Így az MSZKE embermentő tevékenysége vagy Ervin Gábor mártíriuma mellett Salkaházi Sára és Bernovits Vilma, Apor Vilmos halála s mások áldozata sem volt nyilvánosan elbeszélhető. A kommunista hatalomátvétel után Cavallier József félreállítva, megfigyelve élte le utolsó éveit,[40] Slachta Margit emigrációba kényszerült,[41] üldözött jezsuiták egy új diktatúra börtöneiben találták magukat, a kifosztott, kitelepítésekkel sújtott pesti polgárok az ötvenes években a túlélés új stratégiáit kellett hogy megtanulják.

Az Ervin Gábor sorsát is feldolgozó Hetényi Varga Károly és Kis György[42] munkái csak magánkiadásban jelentek meg 1989 előtt. (Mint ahogy e kötet alapjául szolgáló konferencia is magánkezdeményezésre jött létre.) Igaz, a lassan meginduló és 1989 után új lendületet kapó tudományos kutatások révén

[40] ÁBTL 3.1.5. O-12302/1.

[41] Balogh Margit: Egy katolikus feminista nővédelemtől a pártpolitikáig – Slachta Margit és kora keresztény nőképe. In: *Pártok, politika, történelem: tanulmányok Vida István egyetemi tanár 70. születésnapjára.* Szerk. Réfi Attila, Sziklai István. MTA–ELTE, Pártok, Pártrendszerek, Parlamentarizmus Kutatócsoport, Budapest, 2010. 29-54.

[42] Kis György: *Megjelölve Krisztus keresztjével és Dávid csillagával.* Budapest, szerzői kiadás, 1987.

idővel árnyalt korrajz vázolható fel, és egyre világosabbá válnak a korszak szereplőinek motívumai. Annyit azonban jelenlegi tudásunk alapján is kijelenthetünk, hogy a Magyar Szent Kereszt Egyesület Ervin Gábor számára egyedülálló lehetőséget biztosított kivételes képességeinek kamatoztatására. A korszak kényszerpályái között ő ezzel a mozgástérrel maximálisan élni is tudott. Tudósként, lelkészként, hitoktatóként hivatását a lehetőségek határáig folytatta. Végül tanúságot tett embertársai iránti szolidaritásáról és bátorságáról is. Tevékenységével, bár példáját nem követték számosan, nem volt egyedül. Környezetének még feldolgozatlan emlékei vélhetően még több, a személyes autonómiáról és hősiességről szóló történetet rejtenek.

Mindezért a Magyar Szent Kereszt Egyesületnek helye van nagy nemzeti elbeszéléseinkben, segítségével ugyanakkor személyes és családi történetek is jobban érthetővé válhatnak. Reményeim szerint az Ervin Gáborra irányuló kutatás is ezt mutatja. Társadalmi csoportok és személyek egymáshoz, a diktatórikus törekvésekhez, illetve a modernitáshoz való viszonya felidézésre, emlékezésre érdemes. Hiszen a fentiekben tárgyalt társadalmi, politikai, filozófiai, teológiai vagy gyakorlati etikai problémák, a személyes identitásunkat érintő kérdések nagyrészt ma is jelen vannak.

MELLÉKLET

A Magyar Szent Kereszt Egyesület vezetői, 1943

Fővédnök:
Apor Vilmos báró, győri püspök

Védnök:
Hamvas Endre dr. protonotárius,
budapesti általános érseki helytartó

Tiszteletbeli elnök:
Almássy József dr.
Egyházi elnök:
p. Jánosi József S.J. egyetemi magántanár

Világi elnök:
Cavallier József dr. főszerkesztő

Társelnökök:
Blaskó Mária írónő
Íjjas József dr. bácskai érseki biztos
Molnár Kálmán dr. egyet. ny. r. tanár
Nádas Viktor ny. igazgató
Rassay Károly o.gy. képviselő
Ripka Ferenc dr. ny. polgármester
Slachta Margit, a Szociális Testvérek Társulat alapító főnöknője
Szladits Károly dr. ny. egy. r. tanár
Szüllő Géza dr. felsőházi tag
Varga Béla plébános, felsőházi tag, képviselő
Zsitvay Tibor dr. ny. igazságügyminiszter

Alelnökök:
p. Ángyán Fülöp, O.S.M. házfőnök
Auer György dr. ny. kir. főügyész
Frank Richárd igazgató
Sárkány Ferenc gyáros
Székely Károly mérnök
nemes Székely Lajos dr. ny. törvényszéki tanácselnök

Lelkivezetők:
Antal Pál dr. esperesplébános
Bíró Bertalan dr. hittanár
Ervin Gábor dr. hittanár
p. Kardos Dezső N.D.S.
Nádas Zoltán dr. püspöki tanácsos, hittanár

Főtitkár:
Ervin Pál dr. ügyvéd, hites könyvvizsgáló

Kránitz Mihály

Ervin Gábor, a keresztény nagykorúság mestere

Személyesen és mind ez idáig még írásai alapján sem ismertem a mártírhalált halt Ervin Gábor esztergomi egyházmegyés fiatal papot, akiről egyedül általános iskolai osztályfőnökömtől, Makádi Margit tanárnőtől értesültem, aki mintegy tizenöt évvel ezelőtt nekem ajándékozta Ervin Gábor *Veni Sancte – Te Deum. Rövid szentbeszédek* című művét. A könyvet az Esztergomi főegyházmegye 1939. augusztus 25-én kinyomtatásra alkalmasnak ítélte, miután megkapta a *Nihil obstat* minősítést Zsíros Ferenc jezsuita egyházmegyei cenzortól és Drahos János általános helynöktől. A mű a Salvator Leányintézet huszonhét éves hittanárának beszédeit tartalmazza, melyek a szerző, Ervin Gábor keresztény pedagógiáját tárják fel az olvasó előtt. Egy másik műve, mely bevezetés a felnőtt keresztény gondolkodásba, a Korda Kiadónál 1941-ben megjelent *Krisztusi nagykorúság* című kötete, bérmálkozóknak és megbérmáltaknak készült a keresztény tanítás és életvitel bemutatására. Egy harmadik könyve pedig a *Mutasd meg az Atyát* című, lelkigyakorlatos gondolatokat tartalmazó mű, mely immár a felnőtt kereszténytek számára ad eligazítást. A *Nihil obstat* minősítést ez alkalommal Hemm János jezsuita, a nyomtatási engedélyt pedig szintén Drahos János helynök adta 1940. január 22-én.

Ervin Gábor spirituális és pedagógiai képzettséggel, a lélek komoly ismeretével és a jó nevelő minden adottságával készíti fel a nagy fiatalt és a felnőtt kereszténytet küldetésének felismerésére és teljesítésére. Külön tehetsége van a leányok, fiatal tanárnők lelki-szellemi képzésére.[1]

1. Jézus iskolájában

A szülők, a tanárok feladata soha nem volt könnyű, a gyermek számára pedig a tanulásra és a feladatok megoldására való ráhangolódás sem történik kisebb-nagyobb buktatók nélkül. A keresztény és a katolikus iskola arra vállalkozik,

[1] Csor Palkovits István (1908–1996) jezsuita atya 1940-ben a *Magyar Kultúra* hasábjain ajánlja Ervin Gábor egyik művét *(Mutasd meg az Atyát)*: „Lányok számára íródott, a női lélek, s problémáinak, feladatainak ismeretében. Stílusa kedves, példái találóak, szemléltetőek: előadása egy pillanatra sem untat. Finom, meleg hangú, de ahol szükséges határozott formában is tud szólani, mert megérti és igaz szeretettel akarja szolgálni sok gyengeségre hajló, de eszményi, erkölcsi magasságokba is lendülni tudó leánynemzedékünk lelkiségét. [...] Katolikus diákleányaink – de hittanáraik is – örömmel vehetik kézbe". (1940. április 20., 130.)

hogy az evangélium tanítása alapján a krisztusi lelkületet adja át a gyermekeknek, akikből az élet múlásával döntésekre képes felnőtt lesz. Ervin Gábor hittanárként az egyházi, liturgikus és az iskolai évet alkalmasnak ítélte arra, hogy az ifjú nemzedéknek olyan szellemi alapot adjon, amelyre később ők maguk is építhetnek.

Az iskolába érkező tizenkét éves leányokat így fogadja: „Szeretettel várunk – szeretetből hoztak az iskolába – szeretettel járjatok ide!" Amikor az év kezdetén a *Veni Sancte* alkalmával a Szentlelket hívják: „Jöjj el, Szentlélek Úristen, ezt így is mondhatnánk – magyarázza Ervin Gábor –, gyere el, égi Szeretet." Mennyire megragadó, hogy a legegyszerűbb szavakkal fogadja azokat a gyermekeket, jelen esetben lányokat, akik hatéves tanulmányaikat követően egy magasabb szintű iskolában szeretnék folytatni tanulmányaikat, sőt mi több, hivatásukat, leendő feladatukat, munkájukat, foglalkozásukat is igyekeznek megtalálni. „Ha valami nehézbe fogunk, segítséget kérünk" – fogalmazza meg a hittanár a tanév első napján. Ahhoz, hogy hallgatóinak a lelkületét megnyerje, s egyúttal az előttük álló komoly munkára felkészítse, a következőt köti a lelkükre: „Az iskolai év is nehéz lesz. Mert ti lelkiismeretesek vagytok, lelkiismeretesen dolgozni pedig nehéz. Azért mondtuk most együtt: Jöjj, Szentlélek Úristen, jöjj égi Szeretet. Az egész iskolai év egy nagy feladat. Nagy feladat a szeretetből. Szeretet adta fel, szeretet fogja megoldani."[2]

Ervin Gábor nagyon igényes a gyermekekkel való találkozás első pillanatától, felkészítve őket az isten- és emberszeretet követelményére, mely egyúttal jelenti a lelki képességeket Isten akaratának a felismerésére és a szellemi képességeket is az emberlétből fakadó kötelességek megtételére. „A Szentlélek Úristen ahhoz segít, hogy szeretettel gyere az iskolába, amint szeretettel küldenek és szeretettel várunk. Szeressétek a tudást, művelődést, szeressétek a rendet, fegyelmet, szeressétek a békét és egyetértést, és akkor könnyű lesz szorgalmasnak, rendesnek, barátságosnak, előzékenynek lennetek. Minden azon múlik, kedvvel látunk-e a munkához, vagy morcosan, mogorván."[3]

A szülők az ismeretek megszerzésére a tanárok, a lelki növekedés elsajátítására pedig a hitoktató kezébe teszik gyermeküket. A gyermeki lelket jól ismerő Ervin Gábor Jézus példáját összekapcsolja a fiatal tanuló életével. „»Tanuljatok tőlem!« – szólít meg az isteni Mester. »Mindennap tanított a templomban« isteni Üdvözítőnk. (Lk 19,47) És most is tanít. Nem használ nekünk elemi, polgári, gimnázium, képző, ha nem járunk Jézus iskolájába." Ezután minden tantárgyat az isteni kinyilatkoztatás szavain keresztül mutat be. Jézus mellett lenni annyit jelent, hogy „ebben az iskolában a főtantárgy a szeretet.

[2] *Veni Sancte – Te Deum. Rövid szentbeszédek.* Korda, Budapest, 1940. Veni Sancte (beszéd), 3.
[3] Uo. Veni Sancte (beszéd), 6.

Legfontosabb jegy a magaviselet." Ervin Gábor nagy hozzáértéssel folytatja: „De említsünk néhány melléktantárgyat is. Kezdjük a nyelvtannal. Mi lehet az első főszabály? »Minden felesleges szóért számot fognak adni az utolsó ítéleten.« (Mt 12,36) Jaj, hányszor vétünk ez ellen a szabály ellen! Jaj, de nehéz egy nyelvtan ez! Hát a másik szabály? »Aki nyelvét őrzi, nagy veszedelemtől oltalmazza lelkét.« (Péld 21,23) És a harmadik: »Ha emberek, vagy akár angyalok nyelvén szólok, de szeretetem nincs, semmi vagyok.« (1Kor 13,1) Ennyi talán elég ma a nyelvtanból." De ugyanígy tér ki a számtanra, a mértanra, a földrajzra, a kémiára. Végül pedig hozzáteszi: „Rajzolásra is jut alkalom. Határozd el, hogy az idén megrajzolod Krisztus Urunk képét. Nem papirosra, még csak nem is selyemre, hanem mindennél drágább alapra: saját lelkedbe." Napjainkig érvényes módon a legjobb tanácsokkal látja el a gyerekeket: „Jézus iskolájában is figyelni kell. Az isteni Mester nem kiáltoz, nem kényszerít erővel a figyelésre: csak nagyon csendesen szól a lelkedben. Halkan suttogja: Gyermekem, most adhatnál a tízóraidból, szólhatnál egy vigasztaló szót társadhoz, most figyelmesen ajánlkozhatnál, hogy a postára futsz apád helyett."

A szellemi és lelki élet az emberi feladatok és a keresztény magatartás egységét a legközérthetőbben mutatja be: „Aki a földi iskolában nem figyel, akinek máson jár az esze, az bizony hamar elégtelent kap. Aki pedig lelkében nem figyel állandóan Jézusra, az hamar bűnbe esik."[4]

Ervin Gábor különösen a lányok nevelésével és hitre való felkészítésével foglalkozott, de már az iskolásokat is felkészíti arra, hogy a testi és szellemi növekedés mellett nagyon fontos a belső spirituális fejlődés is: „Isten előtt a felnőtt is gyerek. A növekvés törvénye minden emberre áll. A test ugyan bizonyos ponton megáll, de a léleknek növekednie kell mindhalálig. És ha nem növekszik, akkor baj van, akkor betegség pusztít, a lelki élet betegsége, a bűn. Aki jobbá nem lesz, rosszabbá válik." Szemléletes módon mutatja be, hogy a társadalomban mindenki képes a másiktól tanulni, mert végső soron összetartozunk. „Mindenkitől akarok tanulni. Nemcsak feletteseimtől. Társaimtól is. Még a kisebbektől is. Mindenkitől elfogadom a figyelmeztetést, a rendreutasítást. A hatalmas tölgy rá van utalva vékony kicsi hajszálgyökerére. Ha a hajszálgyökeret elvágják, a tölgy elsorvad. Hátha az én alkalmatlankodó kicsi húgom, szinte gorombán szókimondó társam az a hajszálgyökér, amelyből lelkem a növekvés tápláló anyagait meríti."[5]

A gyermekeket a legegyszerűbb módon, az általuk is ismert szülői-nevelői tanácsokból kiindulva vezeti rá egy belső ismeretre, a lelki élet fontosságára. „Újabban már osztályzatot is kaptok a rendszeretetből. De már régen tudjuk,

[4] Uo. Jézus iskolájában (beszéd), 7–9.
[5] Uo. A növekedés törvénye (beszéd), 11–15.

hogy »rend a lelke mindennek«. A rendes házban minden a maga helyén van, és mindent arra használnak, amire való. Mindent a maga helyére! És épp azért: Istent az első helyre!"

Mint lányokat oktató hittanár, szívén viseli a belső személyiség megerősödését, a tudatos keresztény élet elsajátítását. „A rendetlen, kócos hajú lány csúnya. De a rendetlen, kócos akaratú sokkal csúnyább. A szeszély, az összevisszaság, a terv nélküli élet lelki kócosság. Az életnek célja van! Nemcsak úgy véletlenül lézengünk itt. Nem lustán libbenünk virágról virágra, mint a lepke. A keresztény embernek mindig tudnia kell, mit akar."[6] Hasonló módon kívánja megértetni a fiatalokkal, hogy miként minden ember, ők is Isten gyermekei, mert ez az ember igazi méltósága. „A Teremtő egyik édes titka, hogy a gyermek szülője arcvonásait viszi magával. Isten pedig minket gyermekeivé teremtett, isteni vonásokat rajzolt lelkünkbe. Képére és hasonlatosságára teremtett »istenek vagytok« – mondja nekünk. (Zsolt 81,6) Ádám, égre néző tekintettel, nem talált magához hasonlót a Paradicsomban. Szelleme túlhaladta az egek boltozatát, uralkodott a földön, minden neki szolgált. Isten gyermeke, eleven arcképe volt."[7]

Ervin Gábor a lányoknak az igazi szépségről beszél: „Legtöbb lány nagyon szeretne szép lenni. Nincs nagyobb öröme, mint ha szépnek dicsérik, semmi sem fáj jobban, mint ha valahogy éreztetik vele, hogy ő nem szép, csúfnak tartják, azaz csúfolják." Azoknak, akik csak a külső szépséget tartják fontosnak, egyszerűen Jézus édesanyját állítja a szeme elé: „Én azt hiszem, hogy a Boldogságos Szűz szép volt. Pedig az ő szépségét nem ápolták kozmetikusok, nem óvták pakolások, kezelések, kvarcolások."

A humor sem állt távol a jó nevelőtől, hogy a leányhallgatókat szembesítse a személyiség belső értékeivel. „Némely mai kislány pedig a sok gondozástól olyan madárijesztővé lesz, akiről csak a cédula hiányzik: »Vigyázat, mázolva!« Mondd, a piacon vennél-e pirosra festett paradicsomot? Injekciózott burgonyát? Kicsípett héjú almát? Eszedben sincs, mert tudod, hogy csak a természetes lehet szép." Miután rávezette a lányokat a külső szépség mulandóságára, kibontja az emberi személy belső szépségét és gazdagságát is. „Hát semmit sem csinálhatok, hogy szép legyek? – kérdezed. Ó igen, sok mindent tehetsz, sok mindennel gondozhatod a szépségedet. Legyenek szépek a gondolataid. Legyenek szépek a szavaid. Legyenek szépek a cselekedeteid. Hidd el, akkor nagyon szép leszel magad is."[8]

[6] Uo. Rendes vagy-e? (beszéd), 77.
[7] Uo. Az arckép (beszéd), 85.
[8] Uo. Szép akarsz lenni? (beszéd), 98.

A társadalmi különbségekből fakadó eltérő anyagi körülmények között élő lányokat a felnőtt keresztényre jellemző evangéliumi derű elsajátítására ösztönzi. Példának a reimsi székesegyház mosolygó angyalát állítja hallgatói elé, hogy amint az angyal, úgy a szerényebb körülmények között élő kereszténynek is mosolyognia kell, akár a külső kellemetlenségek, akár az emberi belső gyarlóságok miatt: „A szegénységedet ne szégyelld, mert nem bűn. Ne bosszankodjál rajta és ne titkold aggályosan. Ha az erdei kiránduláson leszakad a cipőd sarka, az bizony kellemetlen. Ha lehet, segítesz rajta. Ha nem lehet, tovább mész, ahogyan épp lehet. Nem örülsz neki, de ha már így van, nem engeded a jókedvedet elrontani."

„Tudsz-e mosolyogni saját hibáidon? Vannak olyan hibák, amelyeket mosolyogva bánunk meg legjobban. Tarts csak tükröt a duzzogó gyerek elé. Mindjárt mosolyog és abbahagyja. Ha egyszer magad elé is tükröt tartanál. Úrhatnámságod, nagyzolásod, különcködésed rád vigyorogna a tükörből. Te meg nevetnél rajta, és egy-kettőre kigyógyulnál."[9] Krisztus tanítványának önzetlenül kell tennie a jót, nem pedig azért, hogy dicsérjék. A Jézus által hozott új etika meghaladja az adok-kapok viszonyokat, és a felnőtt keresztény kész arra, hogy önzetlen tetteiért egyedül Istentől várja a jutalmat: „A keresztény ember nem pincsikutya, hogy cirógatást és kockacukrot várjon mutatványaiért. Nem is színész magánéletében, hogy tapsot, bókot és hajlongást arasson. Sőt még a földi jóléttel sem elégszik meg..."[10]

Ervin Gábor mint hittanár a tanév végén tanítványait rávezeti a hálaadás fontosságára, hogy tanulhattak, testben, szellemben, lélekben növekedhettek, és mindazért a környezetért a társadalom különböző területein, hogy lehetővé tették számukra a tanulást, a művelődést. „Adjatok hálát a jó Istennek tanáraitokért. A középkorban több hónapos utakat tettek, gyalogszerrel, égiháborúk, rablók, betegségek veszedelmével küzdöttek, hogy egy-egy kiváló tanárt hallgathassanak. [...] Adjatok hálát Istennek, hogy annyi ember fáradt, dolgozott értetek az iskolaév folyamán, hogy te nyugodtan élhess, iskolába mehess, tanulhass, művelődhessél."[11]

2. A mesterré válás folyamata Ervin Gábor életében

A XX. század első évtizedeinek meghatározó katolikus szellemi egyéniségei hatásukkal hozzájárultak Ervin Gábor szellemi és lelki fejlődéséhez. Csak

[9] Uo. Az angyal mosolya (beszéd), 104–105.
[10] Uo. Jutalmunk (beszéd), 123.
[11] Uo. Te Deum napján (beszéd), 133–134.

következtetni tudunk, de egészen biztos, hogy Ervin Gábor kezébe került Bangha Béla *Jellemrajzok a katolikus egyház életéből* című műve, mely a magyar és a világtörténelem nagyjainak állított emléket, a felnövekvő nemzedéknek pedig követendő példaképet. A jelentős személyek között tudósok, írók, művészek, államférfiak, hadvezérek, katonák, egyháziak, szerzetesek, szentek és boldogok egyaránt szerepelnek.[12]

Meghatározó lehetett „lelki mesterré" válásában a Központi Papnevelő Intézet, ahol 1929-ben kezdte meg a papi szemináriumot. Az 1930/31-es tanév elején Tóth Tihamér lett a Központi Papnevelde rektora, aki egyúttal Ervin Gábor tanára is volt.[13]

Talán a legmeglepőbb mindannyiunk számára, hogy Ervin Gábor mint fiatal papnövendék a Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolájának tagjaként szerzőként szerepel valószínűleg legelső ifjúkori tanulmányában, az 1931-ben kiadott jubileumi emlékkönyvben, amelyben Széchenyi vallásosságáról ír mintegy húszoldalas tanulmányt.[14] Hogy került bele a tizenkilenc éves szeminarista a Serédi Jusztinián bíborosnak ajánlott gyűjteményes kötet írói sorába, akik között ott találjuk Glattfelder Gyula csanádi püspököt, Fetser Antal győri püspököt, Horváth Győző kalocsai segédpüspököt, Ernszt Sándor népjóléti minisztert, Mécs László, Harsányi Lajos, Sík Sándor katolikus költőket, Mihályfi Ákos, Wolkenberg Alajos, Schütz Antal, Tóth Tihamér teológiai tanárokat. Ha elgondolkodunk arról, hogy egy ember személyi, szellemi és lelki fejlődését a család, a szülők, a rokonok és a társadalom határozza meg, akkor megállapíthatjuk, hogy a papság mellett már ifjúkorában elkötelezett klerikus a legkiválóbbat kaphatta, amint ez első komoly tanulmányából is tükröződik.

Mintha az önfeláldozó élet, a tudatos és kemény munka, a hivatásában elkötelezett személy példáját látta volna meg Széchenyi lelkiségében a 20. életévét még be sem töltött Ervin Gábor. Tanulmánya végén Prohászkát idézi. Utólag saját sorsát is előrevetíteni láthatjuk, amikor így idéz: „Széchenyi nem adott befejezett tökéletes típust... De ha nincs is meg a befejezett típus, a nagy vonások megvannak, s szembeötlenek. A vallásos lelkületnek e nagy típusait

[12] Vö. Bangha Béla: *Jellemrajzok a katolikus egyház életéből.* Mária Kongregáció Kiadóhivatala, Budapest, 1923 (3. kiadás).

[13] A papi lelkület formálásáról, a papi élet kialakításáról Schütz Antal, Tóth Tihamér és Réginald Garrigou-Lagrange szellemében írt tanulmányt Kuminetz Géza, a KPI jelenlegi rektora, mely jól megvilágítja Ervin Gábor korának papnevelési elveit: A papnevelés aktuális kérdései. *Magyar Sion,* Új folyam, V./XLVII. (2011/1.), 15–35.

[14] Ervin Gábor: Széchenyi vallásossága. In: *1831–1931. Jubileumi évkönyv.* Kiadja a Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája, Budapest, 1931, 241–259. (Lásd kötetünkben...)

nem borítja el a pisztolylövés füstje."[15] Prohászka ekkor már nem él, viszont az ifjú szeminarista olvasmányai között felfedezhetjük írásait.[16]

A doktori dolgozatában mesterének nevezett Schütz Antal 1934-ben, tehát Ervin Gábor pappá szentelésének évében jelenteti meg F. W. Foerster *Élet és jellem* című művének fordítását. Az ember végső sorsát és rendeltetését szem előtt tartó mű a legszemélyesebb közéleti, hivatásbeli és kulturális kérdések felvetésével ad választ a modern világ kihívásaira, mely a személyes életkérdéseket, az életalakítást, a szociális kultúrát, a nemi kérdést és a nőkérdést is nyíltan, de a keresztény elvek alapján elemzi.[17]

Ervin Gábor kezében mintegy tíz éven keresztül voltak fiatalok, akiket a tanítónői pályára és ennek a hivatásnak a komoly vállalására kellett felkészítenie. A fiatalokkal való folyamatos foglalkozáshoz egészen biztos, hogy felhasználta Schütz Antal kateketikai írásait, mint amilyen a *Katolikus hittan* vagy a *Katolikus egyháztörténelem* volt, kifejezetten középfokú iskolák számára.[18]

Ervin Gábor szellemi fejlődésében természetesen a legnagyobb szerepe annak az öt évnek volt, amit a Központi Papnevelő Intézetben és a Pázmány Péter Egyetem Hittudományi Karán töltött el. Az egyetem anyakönyvében megtaláljuk az általa felvett tantárgyakat, egészen 1929-től. Az anyakönyvi lap bejegyzéséből tudjuk, hogy édesapja, Ervin Kálmán ekkor már nyugalmazott bankigazgató, és a család az akkori V. kerület Akadémia u. 18. szám alatt lakott. Érettségi bizonyítványát a bejegyzés szerint a budapesti kegyes tanítórendi gimnáziumban állították ki (187/1929 szám alatt). A választott előadásai között már az első félévben ott szerepelt Pauler Ákos (1876–1933) jeles magyar filozófus, aki az etikát és az újkori filozófia történetét tanította. A bejegyzési lapról értesülünk, hogy 1929. szeptember 11-én 100 + 45,5 pengőt fizetett be az egyetemi oktatásért. A későbbi bejegyzéseknél professzorai között ott találjuk Kecskés Pál, Szabó Vendel, természetesen Schütz Antal, Tóth Tihamér, Kühár Flóris, Artner Edgár, Aistleitner József, Szabó Vendel, Mihályfi Ákos, Baranyai Jusztin és mások nevét.[19]

[15] Ervin Gábor: i. m. 259.

[16] Vö. Prohászka Ottokár: Gróf Széchenyi István vallásossága (1912). In: *Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái,* XII. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1927. 280–291.

[17] Foerster, F. W.: *Élet és jellem.* (Ford. Schütz Antal). Szociális Missziótársulat, Budapest, 1934 (4. magyar kiadás).

[18] Schütz Antal: *Katolikus hittan középfokú iskolák számára.* SZIT, Budapest, 1940 (14. kiadás); *Katholikus egyháztörténelem középfokú iskolák számára.* SZIT, Budapest, 1923 (4. kiadás).

[19] A hittudományi kar könyvtárában megtalálható anyakönyvben Ervin Gábor neve után nem sokkal ott találjuk Halász Ferenc Piusz (1908–1991) ciszterci rendű hallgatónak a nevét. Jól tudjuk, hogy Halász Piusz három évig Ervin Gábor évfolyamtársa volt, 1932-ben Rómába került, és 1936-ig itt folytatta tanulmányait, viszont ugyanabban az esztendőben szentelték pappá, mint Ervin

A Magyar Egyházirodalmi Iskola 1931. évi tagjai között Ervin Gábor neve mellett ott szerepel Belon Gellért és Waigand József neve is.

Doktori dolgozata már valamiképpen elhelyezi őt a keresztény jellem- és emberformálás területén, és biztos alapot nyújt számára, hogy egy felnövekvő tanítói nemzedék lelki és szellemi mestere legyen. *Az emberi természet sebei és gyógyulásuk* címmel megírt tézise[20] már felemeli abba a szellemi magasságba, mely továbbviszi őt lelkipásztori, hittanári, a filozófiai és teológiai társaságokban való megnyilatkozásai felé, valamint hozzásegíti a legnehezebb társadalmi helyzetben való helytállásához.

3. Schütz Antal hatása: A szív nevelése

Ervin Gábor, aki több művében is mint mesterére utal Schütz Antalra (1880–1953), és felhasználja műveit, hogy továbbadja e gyakorlatias és mégis lelki tanítást egy új nemzedék nevelésében, oktatásában. Ervin Gábor doktori értekezésének előszavában írja a következő köszönő sorokat: „Szent Tamás iskolájába, s fent írt gondolkodásmódba bevezetett, annak irodalmi tükröztetésében példát adott mesterem, dr. Schütz Antal, akinek hálás szívvel mondok itt köszönetet."[21] Még inkább felismerhetjük Ervin Gábor forrásait, ha Schütz Antalnak egy eddig csak kéziratban meglévő jelentős művét, a *Pedagógiát* vesszük szemügyre.[22] Schütz Antal pedagógiájában *A szív nevelése* című művében tér ki azokra a szempontokra, melyek minden bizonnyal Ervin Gábort is megragadták. Nyomtatásban megjelent műveiben a kifejezetten fiataloknak szánt írásaiban *(Veni Sancte, Te Deum, Krisztusi nagykorúság)*, de lelkigyakorlatában is *(Mutasd meg az Atyát)* érezhetőek a schützi pedagógiai alapelvek. Ez a pedagógiai vonal számol azzal, hogy „az emberben van egy külön lelki élet-

Gábort, csak egy héttel később (1934. július 1.). Egy megreformált ciszterci szerzetesközösséget hozott létre 1947-ben Borsodpusztán.

[20] Ervin Gábor: Az emberi természet sebei és gyógyulásuk. (Könyvtári jelzet: 1934/9.) In: Somorjai Á.: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993).* Márton Áron Kiadó, Budapest, 1993, 43.

[21] Vö. Ervin Gábor: Az emberi természet sebei és gyógyulásuk. Doktori értekezés (1934), 1. A Salvator Intézet hittanáraként a fiatalok neveléséhez nagymértékben felhasználhatta Schütz Antal hittankönyveit: *Katholikus hittan középfokú iskolák számára*, i. m.; *Katholikus egyháztörténelem középfokú iskolák számára*, i. m.

[22] Schütz Antal emlékét születése 130. évfordulóján a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara 2010 októberében idézte fel. Vö. a *Teológia* 2010. 3–4.) számának megemlékező cikkeit a piarista teológusról. Különösen: Kuminetz Géza: Schütz Antal, a pedagógiatudós. 190–209. (A mű megjelent: Schütz Antal: *Pedagógia*. Sajtó alá rendezte és a kísérő tanulmányt írta: Kuminetz Géza. Szent István Társulat, Budapest, 2010. *[A szerk.]*)

irány és élet-áramlás, szemben nevezetesen az ésszel és az akarattal, melyet lényegesen jellemez, hogy megnyilvánulásai közvetlenül a megélő alanyt érintik, az alany állapotait és érdekeit: öröm, bánat, remény, reménytelenség, félelem, szorongás, csüggedés és bízás, lendület, derű, harag és békétlenség, jókedv, bosszúság s effélék."[23]

Ervin Gábor a fiatalokkal való foglalkozás során messzemenően figyelembe veszi, hogy „minden lelki élmény érzelmekkel kapcsolatos, és minden érzelem az összes többi lelki élménnyel megérezteti hatását. Minden érzéklet érzelmekkel jár."[24] Mint jó pedagógus, és mint a lélek helyes ismerője, a hitre való nevelés során tudatosan alkalmazza a szimbólumok és képek világát, hogy azok hangulata a magasabb érzelmeket erősítse, melyek meghatározzák a személyiség fejlődését. Schütz Antal a „szív világának" nevezi az emberi személyiség és lélek érzelmekre formálódó valóságát. A szív világa ugyanis „rezonál a külső benyomásokra. Úgy van, mintha az eolhárfa húrjai feszülnének az ember lelkében, megzendülnének minden kis szellőre, zenélővé tennék a lelket – lehet ebben a zenében figyelmeztetés, az én javára vagy bajára, mégis az a fő értelme és értéke, hogy benne felcsendül a lélek legbelseje, hallható lesz, ami benne el volt rejtve."[25] Ervin Gábor ezeken az elveken keresztül sajátította el a fiatal nemzedékkel való foglalkozást, és képes volt beépíteni saját nevelői módszerébe, tudva, hogy az érzelmi világ az ember egész lelki életének gyökere.[26] Semmiképpen sem kicsinyli le az érzelmekre ható kifejezésmód alkalmazását, mert számol azzal, főképp egy fejlődésben lévő személyiség esetében, hogy „a szívnek mintha külön szeme volna, mintha hatodik érzékkel rendelkeznék, és látni tud ott is, ahol vakoskodik az ész, akkor is, ha az ész tanácstalanul áll".[27] Ervin Gábornak is az a kérdése, mint ami Schütz Antalé is volt: Milyen szív az, amelyre nevelni érdemes?[28]

Ervin Gábor használja és beépíti lelkipásztori írásaiba Schütz pedagógiai elveit: 1. a személyiség akkor lesz felnőtt, ha minél gazdagabb a szív; 2. csak a mély érzés az értékes; 3. az érzelmeknek bizonyos tartósságot kell kapniuk; 4. fontos a lelki élet harmonikus fejlesztése: a lélek szekerén az ész a kocsis, az

[23] Schütz: Pedagógia, i. m. 177.

[24] Uo. 178.

[25] Uo. 179.

[26] Uo.

[27] Uo. 180. A „szív szeme" vagy „szemei" kifejezés már Pál apostolnál megjelenik. II. János Pál pápa a hit és az ész kapcsolatáról írt körlevelében hangsúlyozza, hogy van egy benső összhang a hit (szív) és az ész között, mert a hit utat tud mutatni az észnek, ha az figyelmesen keresi az igazságot. Az észnek tehát a hitből kell erőt merítenie azokhoz az új célokhoz, amelyeket egyedül képtelen elérni. Vö. II. János Pál pápa, Fides et ratio 67. Szent István Társulat, Budapest, 1999, 78.

[28] Schütz: *Pedagógia*, i. m. 181.

érzelmek a lovak, az akarat a rendelkező úr; 5. jelentős szempont az érzelmi élet áttetszősége.[29]

Ervin Gábor az érzelmek nevelését is Schütz Antaltól tanulta meg, vagyis azt, hogy miként kell az ifjúság lelkesedő, sokszor hullámzó érzelmi magatartását a helyes irányba, a lelkileg felnőtt nagykorúság felé irányítani. Kiindulópontja, hogy az ember nevelhető, és még felnőttként is képes arra, hogy a kegyelem hatása alatt megtérjen, és eljusson a lelki érettségre, melynek segítségével önmagát – és másokat is – helyesen tudja értelmezni, s ez elősegíti, hogy megfelelő döntéseket hozzon. Ervin Gábor bérmálkozók számára írt könyve valójában nem más, mint a lelkileg megerősödő személyiség útja a keresztény nagykorúságig. Ervin Gábor eljárásában egészen biztos, hogy ott van a schützi pedagógia felismerése, miszerint „az érzelmei, szíve felett az embernek nincs abszolút hatalma; itt csak alkotmányosan kormányoz, mert számba veszi a mindenkori erőtényezők konstellációit, és bölcs taktikával hol rábeszéléssel győzi, hol az egyik tényező ellen kijátssza a másikat".[30] A lelki élet és a személyiség nevelésének kulcsa végül is nem más, mint Isten kegyelme, mely ott is változást hozhat és fejlődést eredményezhet, ahol nem is várták. Schütz Antal összegzése él tovább tanítványában: „A nevelés szemtől szembe kerül a születésnek és a lelki újjászületésnek misztériumával, vagyis egy pedagógián kívüli dimenzióval."[31]

4. Ervin Gábor máig érvényes tanúságtétele

Ervin Gábort prófétai lelkületű személynek nevezhetjük, erre utal rövid, tízéves papi működése is, melynek célja a lelkek üdvözítése volt a keresztény szellem, a krisztusi erkölcsi értékek és az evangéliumi magatartás továbbadásával szóban és írásban egyaránt. Pappá szentelésének dátuma: 1934. június 24. Doktori dolgozatára pedig a bevezető végére ugyanezt liturgikus időpontként írta: Budaörs, 1934. Keresztes Szent János napján.

Nem lehet ettől elvonatkoztatni, még akkor sem, ha csak szimbolikusnak érezzük. Az egyház Jézus Krisztus és Szűz Mária születésnapján kívül csak Keresztelő Szent János születésnapjáról emlékezik meg. Ez a nap egy új kezdetre utal az üdvösség történetében. Mindkét újszövetségi személy szoros kapcsolatban állt Jézus Krisztussal. Tanúságtételük azonban nem volt mentes a szenvedéstől. A Máriának szóló jövendölésben azt halljuk, hogy „a te lelkedet is tőr járja át", Keresztelő Jánosról pedig, hogy életét áldozta az igazságért. Jézus így dicsérte páratlan magatartását: „Égő és világító fáklya volt János". Ez érvényes Ervin Gáborra is, mert szellemi és erkölcsi nagyságát azokhoz hasonlíthatjuk, akik vállalták az igazságért való bátor kiállást, és vállalták életük odaadását is. Az élet vizsgája egyszer elérkezik. Ő a legnehezebb időkben jól vizsgázott.

A tanítvány nem lehet különb mesterénél – tanítja Jézus, s azt látjuk, hogy Ervin Gábor 1940-ben a Bangha Bélát búcsúztató rövid megemlékezésében példaképeinek, Prohászka Ottokárnak és Tóth Tihamérnek váratlan halálát is idézi: „Igazi evangéliumi stílus, amikor Prohászka Ottokárt a szószéken éri a halál angyala, Tóth Tihamér ifjúsági lelkigyakorlat közben roskad lázba."[32] Ehhez a gondolatokhoz – talán saját magára is utalva – a szentírási megalapozást János evangéliumából veszi: „Ha a búzaszem, mikor földbe hullott, meg nem hal, magában marad; de ha meghal, sok gyümölcsöt terem" (Jn 12,24). Ervin Gábor azáltal, hogy pap lett, teológus lett, filozófus lett, és a fiatalok lelki mestere és életáldozata által a kitaszítottal védelmezője, azzal mindannyiunk okulására teljesítette Jézus Krisztus szeretetparancsát: „Senkinek sincs nagyobb szeretete annál, mint aki életét adja barátaiért".

[29] Uo. 181–182.
[30] Uo. 182.
[31] Uo. 186.

[32] Ervin Gábor: Hivatás és áldozat. *Magyar Kultúra*, 1940. május 20., 169.

Brückner Ákos O.Cist.

Ervin Gábor hittani és lélektani munkássága

Bevezetés

Meglepetten figyeltem föl arra, hogy egyik legkedveltebb könyvecském fordítója Ervin Gábor. P. Garrigou-Lagrange O.P. *A megkezdett örök élet* című írása a keresztény lelkiség alapelveit rajzolja meg az aszketikus teológia klasszikus hármas lépcsőjének függvényében. A *via purgativa*, a *via illuminativa* és a *via unitiva* az Isten felé nyújtózkodó ember három fejlődési foka – egy ősi láttatás – erejében.[1]

A jó értelemben véve konzervatív domonkos teológus – könyvének fordítója, Ervin Gábor szerint – „világhírű szerző, századunk [a XX. század] egyik legnagyobb hittudósa, rövid, közérthető formában akarta itt annak velejét adni, amiről nagy művében [...] bővebben tárgyal". Az apostolok életében mutatja ki ennek a hármas fejlődési fokozatnak a megélését és annak eredményét.

Jellemző a fordítóra, Ervin Gáborra, hogy két ismert könyvfordítása egyaránt a lelki élet teológiáját akarja megkedveltetni, elmélyíteni hazánkban. A másik fordítása Pierre de Berulle *A lelki vezetésről* írt könyve. Remek művek remek közreadásáról van szó. Valóban a hittudomány és a lélektan közös metszetét adják ezek a művek. Már maga ez a tény is jellemzi és elhelyezi számunkra Ervin Gábor munkásságának irányát. Szolgálata időszerű volt a '30-as évek végén, a '40-es évek elején, de talán ma még inkább! Ettől kezdve kissé elfogult vagyok az ismertetendő teológus karizmái, Isten áldotta szemlélete iránt.

Egyben összefoglalóan és jellemzésként fogalmaznék úgy, hogy Ervin Gábort a filozófia, a teológia, a lélektan, a pedagógia és a spiritualitás szolgálatában olyan szemlélet és törekvés vezethette, mint Szent Ágostont, akinek halhatatlan vallomása így hangzik: „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino", vagyis „Istent és a lelket vágyom megismerni. Semmi többet? Semmi többet."[2]

[1] A három út, azaz „via", Kempis Tamás (1390 k. – 1471) *Krisztus követése* című művének alapeszméje. *(A szerk.)*

[2] Szent Ágoston: Soliloquia. Beszélgetés önmagammal. I. 2. 7. *(A szerk.)*

Ervin Gábor műveinek futólagos áttekintése

Ha teológiai és lélektani szempontból vizsgáljuk a neki adatott rövid idő alatt létrejött valóban hatalmas életművét, akkor elmondhatjuk, már doktori értekezése is az Isten erejéből bontakozó emberrel foglalkozik. Szinte korát megelőzően humánus vagy – mai kulcsszóval – irgalmas szemléletű. Műve, *Az emberi természet sebei és gyógyulásuk* (1934) elvi, filozófiai jelentőségű, nem az azóta előtérbe került lélektani szempontok irányítják.

Könyvei közül kiemelkedik az 1943-ban közreadott negyedik mű, a *Kultúra és emberiség*. Végeredményben az egész emberiség bontakozásának, ahogy ő mondja, haladásának – VI. Pál pápa óta inkább mondanám fejlődésének – széles skálájú, nagy áttekintésű, igen gondos és pontos leírása. Erre az írásra még bővebben szeretnék visszatérni.

Ennek szinte előharangoz a *Krisztusi nagykorúság* (1941), a *Bérmálkozók és megbérmáltak* alcímmel, de egészen más, didaktikai célú fogalmazásban. Úgy gondolom, hogy a szentségek vételére fölkészítő számos segédkönyv között jól értékelhető ez az írás, meglehetősen színes és kifejezetten népszerűsítő kerügmatikus mű, szemben az eddig említett eszmei, filozófiai írásaival.

Szeretném hangsúlyozni, hogy prófétikusnak kell tartanunk azt a vonatkozását, hogy a már megbérmáltakat is figyelembe veszi. Ezzel bennünket is sürget, hogy az egyházban annyira elmellőzött misztagógiát komolyabban vegyük. Ez annyit jelent, hogy nem volna elég megelégednünk egy-egy szentségre való lelkiismeretes felkészítéssel, hanem a szentségvétel után tovább kellene kísérnünk a felnőtt megkereszteltelteket, megbérmáltakat, fiatal házasokat vagy induló papokat.

Ez az írás 146 oldalból, 17 fejezetből és a bérmálási szertartás leírásából áll. A bérmálás tartalmi és eszközrendszerét, valamint a Szentlélek ajándékait elmélkedi át igen gazdag, színes példákat alkalmazva megvilágításul („Az új név: életprogram", „Nem látszani, de lenni", „A szentségekben van költészet is").

1940-ből való a *Mutasd meg az Atyát* című lelkigyakorlatos elmélkedéssorozata. Ez 10 fejezetben, szép ívben vezet az Atyát megcsodáló csend úrság, atyaság, Miatyánk világából Krisztusig, aki azt mondta: „aki engem lát, az látja az Atyát is". A fejezetekben elmélyíti az ember alázatát: a lélek kész, a test erőtlen. A könnyek, az örömök, a magány, a remény, a teremtő és segítő szeretet nyer kifejtést számos példával élénkítve, magyarázóan. Jellemző a lelkigyakorlat realitásra törekvésére, hogy számtalan szentet szólaltat meg, vagy hivatkozik rájuk, például Kottolengó Szent Józsefre, Szent Johannára, Baylon Szent Paszkálra, Szalézi Szent Ferencre, Prohászka Ottokárra stb. Érdekes, hogy az egyik elmélkedésnek ez a címe: „szabadság, testvériség, egyenlőség".

Számomra legvonzóbbnak az ugyancsak 1940-ből származó *Veni Sante, Te Deum* című prédikációs kötete tűnik. A 40 rövid szentbeszéd (akkoriban exhortáció), 4 csoportra bontva, 12 éves lányokhoz szól. Igen élénk, megkapó, meggyőző elmélkedések ezek 135 oldalon. Olyan életszagú, főleg az első néhány, hogy itt ezt csak úgy tudom visszaadni, ha idézem: „A szeretet hozott ide titeket", „a szeretet vár itt rátok", tanulhattok a „büntis" fiú esetéből, aki a büntetésből kirótt kerítésfestéshez bevonta a csúfolkodó barátját is, és így vidáman, együtt végezték el a munkát. Jézus iskolájában felsorolja a tantárgyakat: nyelvtan, számtan, földrajz, frappánsan idézett szentírási helyek világába kalauzolva ezáltal.

Sokszor szerepelnek itt is a vastag betűs jelesek: a védőszentek, a szentek. Még az írás hangulata felidézésére néhány cím: A Súgás, Drukk, Elkéstél, Mi van abban?, Ki az első?, Jó és rossz madarak stb. Meglepően mindig valami hátteres nagyobb jóra nyit rá ezekkel a diák-kulcsszavakkal.

Ugyanakkor kritikusan szól a pszihoanalitikusok egyoldalúságáról. Fájlalja, hogy sok fiatal jobban ismeri Hollywood csábításait, mint a magyar Alföld kincseit. Szépen elmélyed az Isten tragédiája, Krisztus szenvedése, de ugyanakkor a húsvéti győzelme kifejtésében. Mint aki Tóth Tihamér, Bangha páter, Koszter atya kortársa, benne mozog korában, de van valami sajátos igényesség, elegancia, személyesség, tehát sajátos vonás írásaiban.

Húsz folyóiratcikke közül kiemelnék hármat: a fenti szemléletre jellemző, de újra elvi fogalmazású „A közös emberi természet"-et, a „Tökéletesség felé", valamint a németül fogalmazott, „Ergebnisse und Zielsetzungen der ungarischen Geschichtsphilosophie" című írást. Ez utóbbi szinte rímel Schütz Antal híres *Isten a történelemben* című művével.

Több cikke szól az érték jelentéséről, az erkölcsi jó gyökekéről, és a vele való visszaélés kérdéséről. Érdekes, hogy a nem keresztény misztikusok méltatásával is próbálkozott. Az iskolai siker kísérleti elemzése is érdekelte. Az osztályzat és az intelligencia összefüggését vizsgálta 1942/43-ban 3 leányiskola 343 tanulója válaszát értékelve a Szondi-teszt alapján. Meglepő, hogy erre is volt energiája, kivédve a vallási relativizmus károkozását. A jelentős személy példaadásának fontosságára is rámutatott. Értekezésszerű vagy olykor csak rövid újságcikkeiben is tükröződik, hogy legalább annyira művész, mint tudós ember. A szép, az arányos lelkesítette.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülésein 11-szer szólalt fel. Ezek közül 7 alkalommal az emberiség fejlődésének kérdését érintette. Fordításaival már foglalkoztunk.

51 fennmaradt recenziója csak aláhúzza mindazt, amit Ervin Gábor széles műveltségéről, eleven érdeklődéséről, hívő és magyar felelősségérzetéről már eddig is mondtunk. Úgy tűnik, lépten-nyomon túlmutat korán. Ugyanakkor napra kész a korabeli teológiai, lélektani műveltsége. Számos, azóta szintén

nagynak bizonyult kortársával kapcsolatban van, vagy ismeri, idézi munkásságukat.

A Kultúra és emberiség *elemzése*

A továbbiakban megkísérelném egy kissé bemutatni és elemezni a tőlem várt hittani és erkölcstani szempontból Ervin Gábornak talán legfontosabb, mindenesetre igen átfogó és alapos, *Kultúra és emberiség* című művét. A szerző a címlapon kézírásával „mély tisztelettel ajánlja a művét" valakinek, ma éppen nekünk, 1943. október 26-ai dátummal, a Jelenkor kiadásában.

Témaválasztása jellegzetes: a vállalt művelődés hogyan érleli, hogyan teszi emberibbé az emberiséget, benne bármelyikünket. *Szemlélete* jellegzetesen filozófiai, mégpedig a klasszikus (még általam is megismert) Aquinói Szent Tamás-i skolasztikus vagy inkább neoskolasztikus látásmód. Mindenesetre a hülémorfizmusra, a matéria–forma arisztotelészi tanára épül valóságszemlélete. A hülémorfizmus Karl Rahner szerint azt állítja, hogy „az anyag (görögül hülé) és a forma (görögül morphé) lényegi alkotórészei minden testi létezőben egységgé kapcsolódnak össze. E tan alapjául a testi létező szubsztanciális lényegére vonatkozó elképzelés szolgál: Ezt a lényeget az »első anyag« (materia prima, potencia, változtathatóság) és ennek [...] szubsztanciális alakító elve alkotja, amit külső hatóok hoz létre, ami a fajbeli különbséget megokolja és ami az anyagot azzá teszi, ami lehetősége szerint volt, e meghatározó a forma (aktus)." Az írás nagy értéke, hogy minden szóba kerülő fogalmat pontosan meghatároz vagy körülír.

Végkicsengésében sajátosan kiemeli a vallás és az erkölcs mindent átfogó egyetemes jellegét. Vitatja az ún. abszolút értékek egymás mellé helyezésének jogosultságát, mert szerinte az igaz, a jó, a szép és a szent nincsenek egy sorban. A jó (az erkölcsiség végső célja) és a szent (a vallás végső támpontja) a döntő az ember, a kultúra orientálásában. Az igaz (a tudomány vezércsillaga) és a szép (a művészet sarkcsillaga) az előbbi kettő szolgálatában értékelhető, mert ezek a valóság, a lét kutatásának kétféle megközelítési útját jelentik. Ennyiben és még sok finom mozzanatban tehát nem egy önközpontú, túlságosan absztrakt filozófia okoskodását olvassuk a 97 oldalon keresztül, amit 138 végjegyzet adatol, hanem egy mélyen teológiára hangolt, a hit jelentőségére utaló, egyben az ember, az emberiség valláserkölcsi kibontakozására késztető láttatást kapunk.

Szeretnék itt mai szemmel és középiskolai hittanári tapasztalataimra támaszkodva *egy megjegyzést* tenni. Érdemes megbecsülnünk napjainkban is azt a látásmódot és igényes, pontos szellemi munkálkodást, amely tisztán foghatóan hatja át az elmélkedve gondolkodó olvasót. Ervin Gábor ezen és egyéb írásaiban

ezzel találkozunk. A II. Vatikáni Zsinatnak oly igen fontos és frissítő és az Isten szeretetéből, az ember iránti empatikus víziójából nem okvetlen következik, hogy félretegyük a gondolkodásunkban és a pedagógiai-didaktikai közléseinkben azt a módszerességet és igényességet, amelyet például szerzőnk is képvisel.

Csak példaként említem, hogy amíg Schütz Antal vagy még Előd István is tételekben, pontokba szedetten fogalmazták meg dogmatikájukat, addig a nem kevésbé jelentős Gál Ferenc (aki a Pápai Teológiai Bizottság tagja is volt éveken át) folyamatos, szinte narratív elbeszélő formában írja le súlyos dogmatikai mondanivalóját. Ez a ma szokásos közlésmód számos hittankönyvben vonzó, közvetlen hangú lehet. De ha nem élezzük ki a holnap értelmisége felé, hogy fogalomtisztázás, rendszerlátás, pontokba szedett, áttekinthető, elsajátítható tárgyi ismeret nélkül megrövidítjük őket, akkor ezzel szellemi kárt okozunk. Igen nagy a veszélye ugyanis annak, hogy csak lágy, pontatlan, hangulati közlésekben fejezzük ki magunkat, és így a szubjektív véleményünknek nagyobb hangsúlyt adunk, mint a valósághoz igazodás, az objektivitás fáradságos szolgálatának. Más a lelki olvasmány, és más a tankönyv.

Természetesen ez csak kisarkított megjegyzés részemről. Úgy hiszem, hogy ezáltal is aláhúzom a szerzőnk idézett művében megnyilvánuló filozófiai absztrakció szükségességét, még akkor is, ha az valamiképpen egyoldalú és az érzelmeket kevésbé érinti. Ervin Gábor maga is tudatosan vállalta az absztrakció itt említett „egyoldalúságát".

Ki szeretnék térni Ervin Gábor *biblikus érzékenységére*, ez irányú mély műveltségére. Meglepett szerzőnk olvasása közben, hogyan köt ki olykor egy-egy bibliai igazságnál, láttatásnál, hogy fűzi bele fogalmazásába szinte magától értetődően az isteni kinyilatkoztatának nemcsak a szavát, hanem istenien garantált értékét, valóságértelmezését. Aki ilyen könnyeden és találóan bánik a Bibliával, az valóban mélységesen ismeri is és vállalja is az Isten üzenetét. Tehát nem jámborkodva idézget innen-onnan valamit a Szentírásból, hanem annak mércéjéhez igazodva mintegy megfejeli, kikötözi a biztos oszlophoz a maga filozófiai eszmefuttatását. Ervin Gábor ezen vonása, úgy gondolom, igen lényeges és mondhatni modern is, az utóbbi idők hatalmasan elmélyült bibliakezeléséhez mérve.

A Kultúra és emberiség *részletei*

A Bevezetéssel együtt az első 5 pont elsősorban fogalom- és viszonylattisztázás. Az elsődleges az *emberiség* meghatározása: „Az emberiség [...] az emberek szellemi egysége, amely a tudományban és a művészetben alakítja, fejezi ki önmagát. Ehhez mérten a kultúrát [...] úgy ismertük meg, mint haladást az

emberiség létesülése felé. Az emberi természet a kultúra alapja, a kultúra lehetőségének biztosítója" (5. o.). Sommásan: „A kultúra alapja tehát az emberi természet, lényege az emberek abbeli törekvése, hogy megvalósítsák az emberiséget, megnyilvánulási módja pedig a tudomány és a művészet." (Uo.)

Jellemző, hogy a kultúra Kant szerint az, „ami által az értelmes lény szabaddá, vagyis kitűzött céljaira alkalmassá lesz" (6. o.). Kettősséget hordoz: a cél és az eszköz, az eszmény és a tény, az elgondolás és végrehajtás kettősségét. A kultúra a közös emberi természetre épül, aminek valóságát a keresztény gondolkodás mindig meggyőződéssel vállalta (vö. XVI. Benedek bundestagbeli beszéde, 2011).

„Van egy olyan láthatatlan kapocs, amely összefogja a tűzföldi vadászt és a párizsi bankárt, a chicagói nagyiparost és a pekingi kulit" (7. o.). „Az emberiség egy nagy család, amelynek természetes feje Ádám, természetfölötti vezetője Krisztus." (Uo.) „A bűnbeesés, a megváltás, a Corpus Christi Mysticum dogmái feltételezik a közös emberi természetet." (Uo.) Baj, ha valaki kivetkőzik ebből és embertelenül viselkedik, embertársát gyalázza.

„A lélek és a test kettőssége az ember legjellemzőbb tulajdonsága." „A szellem metafizikai lényegét a szabad aktivitásban, az anyagot a befogadó passzivitásban jelölhetjük meg." (9. o.) „Az emberhez hozzátartozik az egész világegyetem." (Uo.) A világegyetemmel kell tisztába jönnie, hogy tisztában legyen önmagával. Lelkébe, ebbe a mikrokozmoszba bele kell vonnia a makrokozmoszt. Határtalan feladat. A klasszikus arisztotelészi, Szent Tamás-i filozófiával vallja, hogy az egyedek megkülönböztető elve az anyagi materiális voltuk. „Nem ember vagyok, (csak az Isten Fia mondhatja el magáról, hogy Ő egyszerűen az Emberfia), hanem csak ez az ember, x vagy y, Péter vagy Pál." (12. o.)

Ettől kezdve Ervin Gábor tudatosan vizsgálja *az emberi jelenségeket*, kettős, egymást kiegészítő vonatkozásukban. Ez a kettősség velejár az emberi természettel, sorsszerű és elkerülhetetlen (12–13. o.). „E konfliktus megoldása az ember életfeladata. Úgy kell az egyedit megőriznie, hogy az egyetemeset szolgálja vele." (13. o.)

Ezt a *kettős, kibontásra sürgető feszültségpárt* vizsgálja a továbbiakban egyrészt az emberi jelenségek terén (táplálkozás, nemiség, az ember időhöz kötöttsége és időfelettisége), a cselekvés („a személyiség a cselekvésben alakul ki, a cselekvés fogalma elválaszthatatlan a cél fogalmától", 31. o.), a hivatás („vallási háttere van", 38. o.), a korlát és egyetemesség, a haladás és bűnbánat, a munka és a játék viszonylatában, másrészt a kultúrkörök és az emberiség témájának összefüggésében.

Továbbá az emberiség nagy relációit kutatja, mi a viszonyunk az értékekhez, az egyes emberhez, az intencionális egységhez („a történelem értelme: az emberiség intencionális egysége", 52. oldal). Keresi a haladás és az erkölcs összefüg-

géseit, a példaképet jelentő nagy emberek szerepét. Érdekli a magunkat kifejező, jellemző szavak, a nyelv, a műveltség, a tudományok jelentősége („A zsarnokok utálják az intellektueleket"). Bemutatja a relációnkat a művészethez, az élményekhez, a szemlélődéshez is. Végül is kultúra és erkölcs, kultúra és vallás már említett összefüggésének megvilágítása zárja le Ervin Gábor ezen művét.

Befejezés

Mai világunk, gondolkodásunk és törekvéseink felől nézve profétikusnak tűnik Ervin Gábor következő néhány jellegzetessége:

a) Jól láttatja, hogy a szellemvilág, a teológia és a filozófia harmónikus egymásra épülése, közös szolgálata arra irányul, hogy az emberiségnek az ún. intenciós egységét kiépítse, tehát arra az Istenben boldog egységünkre, amelyben Isten lesz minden mindenben.

b) Értékelhetjük a fejlődés fontosságának szempontját. Ez ma még hangsúlyosabb mindazzal együtt, amit a világos céllátás, célratörés, ugyanakkor az irgalom és a türelem kapcsolata jelent az ember, az emberiség életében (vö. Populorum Progressio, Caritas in Veritate, Humanae vitae, Novo Millennio Ineunte).

c) Figyelemre méltó az alapértékek, az alapjelenségek definiálási szándéka, hogy a liberális gondolkodás és életvitel ne moshassa szét az Isten, a világ, egymás és önmagunk megismerésének és kifejezésének egységét, hogy megmeneküljünk a kultúra dekadenciájától, a nominalizmustól (vö. Deus Caritas Est, Spe Salvi, Veritatis Splendor, Fides et Ratio, A test teológiája).

d) Életünk és történelmünk mentő és építő ereje a bizalom a lét valóságértékében, az ember és a társadalom nevelhetőségében, az ember önnevelésében, ami szerzőnk egész elegáns szellemi törekvését áthatja és ránk sugározza. (XVI. Benedek pápa újévi megnyilatkozása az ifjúság békemeneteléséről, Nemeshegyi Péter: A keresztény humanizmus mint nevelési ideál).

e) Hálát kell adnunk azért, hogy Ervin Gáborban szép példát kaptunk arra, milyen jó a kultúrtörténeti tájékozottságra, sokoldalúságra törekedni, az emberiség egységét a lehetséges módon szolgálni. Az egyszerű, egyértelmű, tiszta és találó fogalmazás morális beállítottsággal párosul nála. Egyensúlyban van szemléletében a tudományos igényű gondolkodás a művészi, képszerű láttatás érzékenységével. A didaktika és pedagógia nála együtt hat. Naprakész felkészültsége, az akkor még bontakozó nagyokkal (Horváth Sándor, Kecskés Pál, Schütz Antal) való kapcsolata mutatja, hogy miközben jelen volt a korában, egyre nyitottabbá vált az örökkévalóság felé is. Reméljük, hogy mártíriuma abba az örök barátságba iktatta, amit mi a szentek közösségének nevezünk és vallunk, és amelybe bármily kezdetlegesen, mi is már ma hozzátartozunk.

Frenyó Zoltán

Ervin Gábor neotomista kultúr- és művészetfilozófiája

Amikor most Ervin Gábor (1912–1944) neotomista filozófus és teológus írásait szemügyre vesszük, egy ígéretes, de tragikusan rövid életpálya szellemi örökségét idézzük fel. Az emberről és filozófiájáról emlékezünk meg, s igyekszünk azt feltámasztani a feledés homályából. Ervin Gábor életműve igazi megélt gondolkodás. Nem tudunk elvonatkoztatni korától, s mégis, művei érvényesen, kortól függetlenül állnak előttünk.

Ervin Gábor erős benyomást gyakorol arra, aki megismerkedik munkáival. Amikor áttekintjük írásait, az a benyomásunk támad – ez persze világnézettől függő dolog is –, hogy ott, egyszerűen szólva, minden a helyén van. Egy viharos korban előttünk áll egy gondolatvilág, amely egységes rendszert alkot, részei, témakörei nyugodt, láttató, arányos, harmonikus egészet alkotnak.

Mit tárgyaljunk tehát, mit tegyünk szóvá ezek után? Az egészet arányosan kellene kifejteni. Ez azonban most nem lehet a célunk. Mégis, hogyan lehetne a jellegzeteset megragadni, a sajátosat tetten érni Ervin Gábor írásaiban? Ez nem kis módszertani problémát jelent. A legjárhatóbbnak az tűnik, ha magukra a lényeges elvi csomópontokra koncentrálunk, s rekonstruáljuk filozófiájának kereteit. Ezekből a tényezőkből szeretnék most néhányat kiemelni, s megnézni, hogyan ragadja meg őket Ervin Gábor.

A legalapvetőbb tényező, amely Ervin Gábor munkáiban érvényesül, a következetes és kidolgozott *skolasztikus*, közelebbről *tomista* látásmód és eszmerendszer. S azt látjuk, hogy ez rendkívül korszerű eszmevilágnak bizonyul, amely alkalmas a mindenkori és az akkori problémák értelmezésére. A problémák, amelyekkel Ervin Gábor foglalkozik, a mélyben korának égető kérdései, ezeket azonban egyszersmind nagy erővel képes általános érvényű tanításokként megfogalmazni.

Ervin Gábor munkásságának jellemzéséhez írásművészetének értékelése is hozzátartozik. Fejtegetései rendkívül tartalmasak, szabatosak és tárgyszerűek, nincs bennük sem redundancia, sem üres spekuláció, hanem jó értelemben vett doktrínér logika, a tanok és nézetek világos kezelése, osztályzása és analízise. Ugyanakkor éles disztingválóképesség, erőteljes ítélőerő és tájékozódóképesség jellemzi. Szavai alaposak és hitelesek, mert mögöttük ott húzódnak a források, tanok s azok szószólói. Ervin Gábor kiérlelt, pontos, egyúttal gördülékeny és világos magyar filozófiai szaknyelvet használ, stílusa egyenletes, lendületes és lényegretörő. Mondanivalóját a korszerű, friss nemzetközi irodalomba ágyazza.

S itt még egy benyomásomat meg kell említem. Bár nem irigylem Ervin Gábor korát, különös módon mégis szembesül az ember azzal, hogy e kor filozófiai élete a jelenből visszatekintve milyen tartalmas szakmai eszmecseréket, vitákat eredményezett. Ervin Gábor munkásságának értékes részét képezik hozzászólásai a Magyar Filozófiai Társaság évente többször is megrendezett vitaüléseihez.[1] Ha rápillantunk ezekre, láthatjuk, hogy a legfontosabb témákat tűzték napirendre, ámit el lehet gondolni. Ez filozófusokhoz méltó, s példaadó lehet a mi számunkra is. Ilyen témák például: Az abszolútum problémája, 1939. Érték és valóság, 1939. Az élet, 1940. Az arisztotelianizmus, 1940. A skolasztika, 1941. A hegelianizmus, 1941. A mai filozófia, 1941. Kultúrfilozófia, 1942. Etika, 1942. A történetfilozófia, 1943.

Mindezeket azért tettem szóvá, mert egy eddig nagyjából ismeretlen életműhöz közelítünk. A magyar filozófiai irodalomban mind ez idáig kizárólag Sándor Pál filozófiatörténeti összefoglalása foglalkozott Ervin Gábor munkásságával.[2] Sándor Pál nagyra értékeli azokat az úgynevezett aktív katolikusokat, akik a *Korunk Szava*, majd a *Jelenkor* hasábjain antifasiszta tevékenységet fejtettek ki, s akiknek a köréhez Ervin Gábor is tartozott, továbbá méltatja tehetségét, s ennek kapcsán idézi azt a megemlékezést, amely Ervin Gáborról a Magyar Filozófiai Társaság 1946. április 26-án megtartott közgyűlésén hangzott el: „Nagy műveltsége, eleven, sokoldalú filozófiai, teológiai és lélektani tudása predesztinálták arra, hogy szakmánknak kiváló képviselője legyen."[3]

Sándor Pál ezek után Ervin Gábor *Kultúra és emberiség* című könyvével foglalkozik. Elemzése, marxista kritikája azonban, amely Ervin Gábor művében minduntalan ellentmodásokat és következetlenségeket vél felfedezni, oly mértékben megalapozatlan, sematikus és önkényes, hogy – úgy véljük – ezen a helyen nem szükséges vele részletesebben foglalkozni, mert semmilyen tartalmi gazdagodást nem eredményez.

Az előbb említett két lapról érdemes megemlíteni a következőket. A *Korunk Szava* (1931–1939) útkereső katolikus írók csoportjának volt a lapja, akik új hangot vittek a sajtóba és a közéletbe, s egy korszerű katolikus szellemiség,

[1] A vitaülések anyaga megjelent: *Athenaeum*, 1937–1944. Egybegyűjtve két kötetben 24 előadás: 1942 és 1944. Újabban kiadva: Kőszegi Lajos – Kunszt György – Laczkó Sándor (szerk.): *Athenaeum-Tár*. Comitatus, Veszprém, 1998; Laczkó Sándor: Brandenstein Béla és a Magyar Filozófiai Társaság vitaülései. In: Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Miskolci Egyetem BTK, Miskolc, 2002. 125–130.

[2] Sándor Pál: *A magyar filozófia története, 1900–1945*. I. köt. Gondolat, Budapest, 1973. 547–555. Ezenkívül megemlékezés: Hanák Tibor: Ervin Gábor emlékére. *Menora*, 1984. okt. 26.; Az apróbb említéseket kötetünk bibliográfiája tartalmazza.

[3] *Athenaeum*, XXXI–XXXII. kötet, 1946.

aktív szellemi magatartás és szociális reformok mellett szálltak síkra. Néhány év eredményes együttműködés után e reformkatolikus körön belül jellegzetes ellentétek alakultak ki, amelyek következtében a mérsékelt irányt követők (Aradi Zsolt, Balla Borisz, Possonyi László) kiléptek, és életre hívták az *Új Kort* (1935–1938), illetve a *Vigiliát* (1935–). A másik oldalon a magyar hitleristákról[4] könyvet író Katona Jenő, továbbá (az éppen tőlük elfordult *Vigiliá*ban is helyet találó) Just Béla és Horváth Béla azt a radikális szellemet képviselték, amelyet ezen a vonalon baloldali katolikusnak szoktak nevezni.[5] Amikor a *Korunk Szava* 1939-ben megszűnt, helyét a Katona Jenő által szerkesztett *Jelenkor* vette át, amely 1944-ig jelent meg.

Mint már előzetesen érintettük, Ervin Gábor filozófiája a neoskolasztika s ezen belül a neotomizmus szellemét képviseli. A korszak magyar filozófiai életét általában véve a pozitivizmus, a neokantianizmus és a keresztény filozófia áramlatai jellemzik. Létrejönnek bizonyos önálló rendszerek (Pauler Ákos, Brandenstein Béla), de a keresztény filozófiában lényegében véve a neoskolasztika szellemisége érvényesül. Ervin Gábor Schütz Antal nyomdokain, Horváth Sándort is sokszor idézve építi rendszerét. Tudatosan elkerüli a transzcendentális neotomizmusnak Aquinói Szent Tamást Kanttal ötvöző, Maréchal és Rahner által képviselt útkeresését, és világosan a hagyományosan értelmezett Aquinói Szent Tamásra alapozza fejtegetéseit. Így bontakoznak ki tanulmányai, s ezek tematikája megfelel e világnézet diszciplináinak, amelyek a metafizika, értékelmélet, antropológia, kultúrfilozófia, történetfilozófia, etika, esztétika területét ölelik fel.

A '30-as évek során általános igény mutatkozott arra, hogy számot vessenek a kortárs filozófia helyzetével. Többen átfogó tanulmányt szenteltek ennek a kérdésnek. Ilyen volt már Kecskés Pál írása, amelyben kijelentette: „A jelek azt mutatják, hogy egy nagy filozófiai megújulás előtt állunk."[6] Hasonló szándékkal készült Somogyi József tanulmánya, amelyben számos kortárs irányzat bírálata mellett nagyra értékelte az újskolasztikus törekvéseket, s bizonyos jelekből kiindulva egyes értékesebb irányzatoknak az újskolasztika irányába konvergáló tendenciáit pillantotta meg.[7] Szintén ebből az érdeklődésből született Brandenstein Béla áttekintő elemzése korunk eszméiről.[8]

[4] Katona Jenő: *Magyar hitleristák*. Cserépfalvi, Budapest, 1936.

[5] Just Béla és Horváth Béla alakjáról: Possonyi László: *Tettenérés*. Ecclesia, Budapest, 1980. 153–235.; Tóth László: Horváth Béla „Végkora". *Katolikus Szemle* (Róma), 1964/2. 164–168.

[6] Kecskés Pál: A keresztény bölcselet jubileuma. *Katolikus Szemle*, 1929/9.

[7] Somogyi József: A modern filozófia válsága I–II. *Katolikus Szemle*, 1933/10–11.

[8] Brandenstein Béla: Korunk eszméi. *Katolikus Szemle*, 1939/8. Az itt említett tanulmányokról ld. Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra*. Tinta, Budapest, 2008. 74–95. = Filozófiai útkeresések, keresztény önértelmezések. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1993/3–4. 473–507.

A Magyar Filozófiai Társaság „A mai filozófia" címmel 1941-ben szentelt vitaülést a kérdésnek. Halasy-Nagy József vitaindító nyitó előadása bírálattal illette a legtöbb kortárs irányzatot, mindazonáltal végső mondanivalójaként egy új kibontakozás reményének adott hangot. A vitában Ervin Gábor is részt vett. Hozzászólásában konstatálta, hogy a kortárs szellemiséget valóban a sokszínűség jellemzi, majd – az előbb említett véleményekkel egybehangzóan – így folytatta: *„Mégis, úgy hisszük, meg lehet találni az összefüggést, ki lehet mutatni a folytatólagosságot. Századunk bölcselői nemcsak egymás mellé beszélnek. Az utolsó évtizedek gondolatrendszereiben szerves fejlődést állapíthatunk meg."* Ezután Pauler Ákost méltatta, s filozófiájában a pozitivizmus–pszichologizmus–fenomenológia fejlődési logikáját ecsetelte. *„Innen már csak egy lépést kellett tenni az újjáéledt, megfiatalodott metafizikához* – állapította meg –, *amelyik nagy megtisztuláson, megpróbáltatáson keresztül magáraeszmélve a réginél sokkal gazdagabb és tartalmasabb lesz. Ezt az új szintézist keresik a mai bölcselet erőteljes irányai, köztük a skolasztika is."*[9]

Mielőtt szemügyre vennénk Ervin Gábor skolasztikaértelmezését, lássuk, miként vélekedik az arisztotelianizmusról. Miként jeleztük, a Magyar Filozófiai Társaság 1940-ben ülést szentelt az irányzat megvitatásának. A vitához Ervin Gábor is hozzászólt. Fejtegetéseit így zárta: *„Ha arra gondolunk, hogy Aristoteles az egész emberi életet, a normális, egészséges létet az erkölcs értékjelzőjével látta el, nem meglepő, hogy a köznapi emberéletben megtestesült Isten vallása szívesen él az ő bölcseletével."*[10] Ez az értékelés igen figyelemreméltó, mert számos alábbi tényező összefüggését állítja. Kiemeli, hogy a kereszténység az élet, mégpedig az igaz élet, az erkölcsös élet vallása, jelzi, hogy e vallás és a filozófia természetes viszonyban áll egymással, s rámutat arra, hogy e keresztény szellem ezt a megfelelő filozófiát felismeri az arisztotelianizmus realizmusában. Mindezt természetesen Aquinói Szent Tamás szellemében lehet így láttatni, akinek nagy érdeme a keresztény filozófia nagy paradigmaváltása, arisztotelészi alapokra helyezése.

A következő évben, 1941-ben a Magyar Filozófiai Társaság ülésén a skolasztika megvitatására került sor. Hozzászólásában Ervin Gábor a tárgyról átfogó fogalmi jellemzést adott. Megállapította, hogy a szellemtörténeti kategóriák tágak, így a skolasztika fogalma is. Utalt arra, hogy Jánosi József a skolasztikát a legtágabb értelemben véve mint keresztény bölcseletet fogta fel. Ezt Ervin Gábor némileg bírálta, mondván: *„Ebben az értelemben valóban csak annyit jelent, hogy a dogmába nem ütköző bölcselkedés. Ilyen értelemben skolasztikus*

[9] *Athenaeum*, 1942. 205.
[10] *Athenaeum*, 1941. 69.

elnökünk, Br. Brandenstein Béla, a késői Pauler Ákos, a korai Scheler, D. v. Hildebrand, Newman, s maga előadónk is. [...] *Így azonban csak világnézeti, nem pedig filozófiai egységet nyerünk. Szűkebbre szorul a skolasztika fogalma, ha a módszert, a tudományos gondolkodás egységes típusát keressük benne."* Ezen a szinten Ervin Gábor így rögzíti a skolasztika főbb jellemvonásait: *„...a szigorú szillogisztika, az ismeretelméleti módszeres realizmus, az ontológia primátusa a bölcselkedésben (értékelmélet) és bizonyos egységes terminológia."* Elemzésében ezután természetesen további megkülönböztetéseket tesz, s rámutat arra, hogy a skolasztikában a tomizmus mellett egyéb fontos irányzatok is jelen vannak. Itt elsősorban az augusztinizmusra s a bonaventurai szellemre gondolhatnánk, de Ervin Gábor a kései skolasztika irányait említi meg, mint amilyenek a skotizmus, a molinisták és a suareziánusok.

A skolasztikus elv lényegét kutatva Ervin Gábor eredeti módon megállapítja: az „Én vagyok, aki vagyok" kinyilatkoztatása a skolasztika kezdete. *„Ez a mondat a skolasztika lényege: Isten, az Abszolútum a lét Teljessége."* Mint írja, ez telítődik meg tartalommal az Evangéliumban. A jó hír a másik alappillér. *„Jó hír: az ember boldog lehet. Ezt a két tételt kell gondolkodói építménnyel kitölteni, s előttünk áll a skolasztika. Isten, a Lét Teljessége, s az ember, aki boldog lehet, aki a Lét Teljességét birtokolhatja."* Ezzel ugyanakkor bizonyos értelemben visszajutunk Jánosi József szélesen értelmezett skolasztika-fogalmához.

Hit és értelem, hit és tudás klasszikus viszonyát érintve Ervin Gábor a következőket fogalmazza meg: *„A két alapmotívum, igaz, nem módszeres levezetésből, nem is redukcióból, még kevésbé indukcióból származott. De nézzük csak meg bármelyik nagy rendszert: lélektanilag tekintve nem mindig egy-egy zseniális intuíció, egy-egy készen adott mélységes meglátás volt a rendszerek csírája? Nem mindig a lélek mélységeiből tört fel egy alapvető gondolat, egy alapvető szempont, amely a többi, levezetett igazság kristálytengelyévé lett? Descartes egy dunaparti nyugtalan éjszakának, Kant talán a csillagos ég szemléletének köszönhette rendszere első felvillanását: ez teljesen szubjektív adat, a rendszer igazságán és filozófiai értékén nem változtat. Platonnak nem vetjük szemére, hogy Sokrates inspirálta. Szent Tamásnak nincs hát mit rejtegetnie azon, hogy őt pedig a Szentírás inspirálta."*

Ervin Gábor úgy látja, a skolasztikát a misztika inspirálta. A skolasztika legnagyobb alakjainál meg lehet figyelni, hogy értelem és misztika nem ellentétesek egymással. Ervin Gábor a következőkben kitér Platón és Arisztotelész viszonyára. Itt tudvalevőleg a filozófiai látásmód döntő pontján vagyunk. Ervin Gábor szól arról, hogy Arisztotelész tiszteli Platónt, de életműve fordulatot eredményez. Rámutat arra a nagy fontosságú mozzanatra, hogy a platonizmus megbontja az ember egységét, s éles határt húz az idea és a földi világ közé. Ehhez képest Arisztotelész s az ő nyomdokain Aquinói Szent Tamás ennek

viszonyát helyreállítja, majd Ervin Gábor actus és potentia fogalompárjának elemzésével bemutatja, hogy az arisztotelészi-tamási szemléletben az Isten és az ember közel kerül egymáshoz. Ilyen alapokból kiindulva lehet állítani Ervin Gábor szerint, hogy a keresztény világnézet és filozófia életerős, vidám bölcselet, s – nyilvánvalóan burkolt kritikus utalással a nietzschei „vidám tudományra" – érzékeltetni akarja, hogy a kereszténység a valódi vidám tudomány, amely nem évül el.

Korának helyzetét Ervin Gábor végül így értékeli: *„A mai ontológia kezd visszatérni a skolasztikához. Az etikában, természetbölcseletben, és különösen a jogbölcseletben azonban teljes káosz uralkodik. Ezeken a területeken a skolasztika [...] távollétével tündököl. A skolasztikának volna mondanivalója e diszciplínák számára is. És e diszciplínák mai helyzete mutatja legjobban, milyen örök érték a Szent Tamás szellemében művelt skolasztika. Mint az örök és Teljes Létre sóvárgó emberi lélek útmutatója, a skolasztika valóban philosophia perennis."*[11]

Ebből a szellemi pozícióból alakítja ki Ervin Gábor az egyes diszciplínák problémáinak elvi megítélését. Lényeglátása jól érződik már doktori disszertációjának, *Az emberi természet sebei és gyógyulásuk* című, 1934-ben készült munkájának a fejtegetéseiben.[12] A mű három logikusan elkülönülő részre tagolódik. Az első a természet, a második a sebzés és romlás, a harmadik a kegyelem és gyógyulás témáját tartalmazza.

Úgy vélem, a disszertáció egyik leglényegesebb, máig jelentőséggel bíró elvi mondanivalója abban áll, hogy – miként Ervin Gábor erőteljesen hangsúlyozta – a test nem a lélek börtöne. Ez a téves elv tudvalevőleg a túlhajtott platonizmus révén került a korai kereszténységbe, amelynek teoretikusai ugyanakkor a gnoszticizmus–manicheizmus elleni fellépésükkel szálltak szembe a a testet és anyagot alábecsülő említett elvvel. Ervin Gábor Aquinói Szent Tamás nyomán világította meg, hogy a test nem rossznak, hanem hiányosnak fogható fel helyesen. Érdekes látni, hogy ez az elv mennyire egybevág a XX. század jeles antropológusának, Arnold Gehlennek az elvével, aki *Az ember* című, 1940-ben megjelent művében az embert mint hiánylényt (Mängelwesen) írta le. Közbevetőleg két dolgot jegyzünk meg. Egyrészt Gehlen maga is utal arra, hogy Herder a nyelv eredetéről írott pályaművében (1772) az állat és az ember megkülönböztetése során az embert mint gyámolatlan, bizonyos értelemben fogyatékos lényt írja le.[13] Másrészt emlékeztetünk arra, hogy az elv megtalálható már a patrisztikában is. Lactantius és Nemesziosz az embert mint törékeny,

[11] *Athenaeum*, 1941. 87-90.

[12] Ervin Gábor: *Az emberi természet sebei és gyógyulásuk*. Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara, Budapest,1934.

[13] Arnold Gehlen: *Az ember*. Gondolat, Budapest, 1976. 115.

fegyvertelen és gyámoltalan lényt jellemzi, aki hiányait értelmével pótolva múlja felül az állatokat.[14] Sőt, ez a szemlélet már a görög filozófiában, Anaxagorasz tanaiban is jelen van.[15] Itt talán még szükséges végül annak a megjegyzése is, hogy ennek a szemléletnek, ennek a hiány-fogalomnak nincs köze az újplatonikus-augusztiniánus *privatio boni*-fogalomhoz, a rosszat a jó hiányaként értelmező felfogáshoz.

A második fejezetben ezek után Ervin Gábor azt fejtegeti, hogy a sebzés és megromlás nem a test–lélek összetételből, kettősségből fakad, hanem kívülről, külső tényezők által következik be. Ilyen a tudatlanság, a rosszakarat, a gyengeség és a sátán munkája.

Ervin Gábor elemzőkészségének és elvi álláspontjának további példája Prohászka Ottokár alakjának megítélése és értékelése. Álláspontját „Prohászka Ottokár bölcseletéhez" című cikkében[16] fejti ki, amely Rezek Román „Prohászka intuíciója és átélése" című, akkor megjelent munkájával foglalkozik. Nagy elismeréssel szól Prohászkáról, s kinyilvánítja, hogy a püspök életszentsége, művészi alkotóereje, apostoli, misztikus és szónoki nagysága vitán felül áll. Úgy véli azonban, nem szükséges, hogy Prohászkának ugyanilyen fokú teoretikus és bölcselkedő jelentőséget is tulajdonítsunk. Ervin Gábor rámutat, hogy Prohászka nem a tudományok ápolását tekintette fő feladatának, majd utal Prohászka indexre tett műveire s felfogásának antiintellektualista vonására. Rezek nyomán Ervin érzékelteti, hogy Prohászkában a művész és a misztikus küzd a tudományos fogalomalkotás szárazsága és korlátai ellen. „Kár volna tehát – írja Ervin –, ha az a mélységes tisztelet, amely Prohászka történeti és személyi nagyságát megilleti, bölcseleti nézeteinek vizsgálatában elfogulttá tenne minket." Mindazonáltal a tárgyalt kötetről szólva, Horváth Sándor nyomdokain Ervin nem mulasztja el megjegyezni azt sem, hogy Prohászka és Aquinói Szent Tamás közt nincs kibékíthetetlen ellentét: „Mikor Prohászka »megél«, és érez, ugyanazzal a valósággal jut kapcsolatba, mint Szent Tamás, de amit Szent Tamás a fogalmak kiérthető, csakhogy kevésbbé érdekes nyelvén fejez ki, arról Prohászka költői hangon nyilatkozik."

Hasonló elvi álláspontot érvényesít Ervin Gábor, amikor a „Szempontok a nem-keresztény misztikusok méltatásához" című írásában[17] a különböző nagy

[14] Lactantius: De opificio Dei, 2–3. Isten műve. In: uő: *Az isteni gondviselésről*. Helikon, Budapest, 1985. 61–66.; Nemesziosz: Peri phüszeósz anthrópou, 1. Az ember természetéről. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*, Atlantisz, Budapest, 1984. II. köt. 13–14.

[15] Anaxagorasz, B 21 b töredék. H. Diels – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker, II.* Weidmann, Zürich–Hildesheim, 1992. 43.

[16] Ervin Gábor: Prohászka Ottokár bölcseletéhez. *Jelenkor*, 1942. aug. 15. IV. évf. 16. sz. 6.

[17] Ervin Gábor: Szempontok a nem-keresztény misztikusok méltatásához. *Theológia*, V. 1938. 3. 1–5. Klny.

vallások tanait értékeli. Nézete szerint e vallások tanai tiszteletet érdemelnek, de egyben joggal óv attól, hogy értékelésük során vallási indifferentizmusba essünk. Szintén hasonló nézőpontot érvényesít, amikor a hegelianizmus megvitatására kerül sor a Magyar Filozófiai Társaság vitaülésén. Értékei mellett Ervin Gábor a hegelianizmust mint idealizmust bírálja, és hangoztatja, hogy ezzel szemben a kereszténység a realizmus talaján áll.[18]

A realista antropológiára nézve Ervin Gábor igen megkapó, mélyértelmű és valós leírást ad „A tökéletesség felé" című írásában.[19] Ebben olvasható: „Mi az oka annak, hogy keresztény és keresztény, sőt, Istennek szentelt lélek és másik, Istennek szentelt lélek közt gyakran olyan óriási különbség van? [...] Gondolok mindennapi áldozókra, papokra, szerzetesekre – jószándékú, becsületes, kötelességtudó emberekre, akik között mégis sokszor akkora különbség van. Akadnak, hála Istennek, apostoli, tökéletes lelkek – de valljuk be, akadnak félszeg, nevetséges, nehéz egyéniségek is. Sok szerzetes, oltáregyesületi tag, karitászhölgy minden tiszteletreméltó jóindulata ellenére valahogy nem olyan, amilyennek lennie kellene. Nem lehet ellene semmi súlyosat felhozni. Nem él szentségtörő módon, akarja az Istent szolgálni. Csak valahogy minden ferdén áll a kezében, szavai akkor sértenek, mikor a legjobbat akarja, egész magatartása inkább elriaszt az Egyháztól, mintsem hogy vonzana a Krisztus felé. Sokszor az ilyen boldog tudatlanságban él, és csak az emberek rosszaságán panaszkodik, máskor szerencsésen rádöbben saját élhetetlenségére és kesereg fölötte."

Ezután a megtérés három fázisának jelentőségét ecseteli, s az egyetlen megtérés elégségességének képzetét a kálvinizmus negatív hatására vezeti vissza. E fejtegetéseiben Ervin Gábor Garrigue-Lagrange nyomán halad. Itt két szempontból is Szent Ágostonra szeretnénk utalni. Az előbbi idézet kapcsán óhatatlanul felsejlik előttünk a mennyei és a földi város e világi, összekeveredett létmódjának alapvető ágostoni elve. A megtérés témájával kapcsolatban pedig emlékeztetnénk arra, hogy XVI. Benedek pápa Szent Ágoston alakját méltatva megtérésének három szakaszáról beszél, amelynek nyomán körvonalazódik előttünk a nagy egyházatya életének mint folyamatos megtérésnek a képe és értelmezése.[20]

Ervin Gábor realizmusa kitűnik *kultúrfilozófiai* szemléletéből is. Ezt egyrészt a Magyar Filozófiai Társaságnak a kultúrfilozófiáról rendezett vitaülésén

[18] Ervin Gábor: A hegelianizmus. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése. *Athenaeum*, 1941. 164.

[19] Ervin Gábor: A tökéletesség felé. *Magyar Barát*, 1943. XXIII. 3–16. Klny.

[20] XVI. Benedek Pápa: *Az egyházatyák*. Szent István Társulat, Budapest, 2009. „Szent Ágoston, V. A megtérés három állomása" c. fejezet. 227–233.

(1942) történt felszólalásából,[21] másrészt a *Kultúra és emberiség* (1943) című könyvének fejtegetéseiből láthatjuk.

Számos Hegelt méltató hozzászólás után és azoktól eltérően Ervin Gábor Hegel bírálatával jelentkezik. Kritikájának középpontjában logikus módon a szellem objektív fogalmának elutasítása áll. Ezt követően más oldalról Nikolai Hartmann filozófiáját is bírálja. Ezekkel szemben joggal hangsúlyozza, hogy a kultúra a *szubjektív* szellem ügye, tehát itt az *emberről* van szó. Mint írja: „Kultúrája csak az embernek van. Kultúra ott születik, ahol a szellem és az anyag találkoznak. Az Erósz a Gazdagság és a Szegénység nászából született. A kultúra a Lélek és Test, Ég és Föld frigyéből. Sőt, a kultúra talán nem is más, mint Platón Erósz-a. Nem is egyéb, mint folytonos törekvés, az anyag átalakítása a szellem igényei szerint, örök folyamat, a haladás soha ki nem elégülő, de mindig lelkesülő vágya." (483.)

Ervin Gábor áttekinti a korabeli kultúrfilozófia főirányait, s megnevezi az idealizmus-spiritualizmus, a materializmus-marxizmus, a klagesi filozófia és az arisztotelészi tomizmus áramlatait. Ez utóbbit tekinti a legalkalmasabbnak arra, hogy tárgyát helyesen kezelje. Felveti a haladás kérdését, megemlíti Blondelt s az ő szellemében azt, hogy van értelme a cselekvésnek, majd Toynbee-t s rajta keresztül a történelem hasonló tanúságát, továbbá Bergsont, aki szerint a fejlődés a teremtés értelme.

Ide illik Ervin Gábornak „A romantikus magatartás gyökerei" című írása,[22] amely ismét a világos elvi megítélés példája. Cikkében a természet és kultúra mondvacsinált ellentétét taglalja, s megállapítja, hogy a romantika a természet mellett áll. A kereszténység viszont a természet és a kegyelem, illetve kultúra harmóniáját tartja fönn. Ervin Gábor szerint a kultúra soha nem lehet elég, de el kell ismerni, hogy jelrendszere valóban időnként bonyolulttá válik, alkalmatlan lesz feladatára, s ilyenkor nyesni kell belőle. Végül az együttműködés eszközeit Russell alapján a meggyőzésben, a pénzben és az erőszakban jelöli meg.

Kultúra és emberiség című kötete Ervin Gábor egyetlen önállóan megjelent filozófiai tárgyú könyve. A mű logikus és arányos felépítésű kultúrfilozófiai monográfia, amely bizonyos értelemben addigi kutatásainak összefoglalása. A bevezetésben munkájának feladatát így jelöli meg: „A kultúra és az emberiség ma egyaránt problematikussá vált fogalmak. Mivoltuknak, kölcsönös viszonyuknak tisztázása különösen időszerű bölcseleti feladatnak látszik. E feladat szolgálatában állnak az itt következő gondolatmenetek."

[21] Ervin Gábor: Kultúrfilozófia. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése. *Athenaeum*, 1942. 482–486.

[22] Ervin Gábor: A romantikus magatartás gyökerei. *Jelenkor*, 1942. okt. 15. IV. évf. 20. sz. 11–12.

Ezután a szerző a kultúra fogalmát így határozza meg: „Mit értünk ezen a szón: »kultúra«? Így tettük fel magunkban a kérdést. De észrevettük, hogy nem adhatunk rá feleletet, amíg előbb az emberiség mivoltát, fennállásának módját nem tisztáztuk. A kultúrát ugyanis úgy ismertük meg, mint haladást az emberiség létesülése felé. Az emberi természet vizsgálata arról győzött meg, hogy az ilyen haladás lehetséges. Az emberi természet a kultúra alapja, a kultúra lehetőségének biztosítója. Há e lehetőség valósággá lesz, ha a kultúra létrejön, akkor valósággá válik az emberiség is, mint az emberek szellemi egysége. Ez utóbbi két alakulatban jelentkezik: a tudományban és a művészetben. A kultúra alapja tehát az emberi természet, lényege az emberek abbeli törekvése, hogy megvalósítsák az emberiséget, megnyilvánulási módja pedig a tudomány és a művészet. Ezeket a gondolatokat szeretnők a következő lapokon kifejteni és tőlünk telhetően igazolni."

Miként kifejezésre is juttatja, fejtegetéseiben a szerző a metafizika felé halad. A műben – mint jeleztük – tárgyalja a kultúra fogalmát, továbbá az ember időbeli létének, a hivatásnak, a munkának, az érték fogalmának, az emberiségnek, a humanizmusnak, a haladásnak a kérdését, s hasonlóképpen átfogóan foglalkozik a műveltség fogalmával, a tudomány elvével, a művészet és a vallás problémáival.

Ezek után vehetjük szemügyre Ervin Gábor *esztétikai* tárgyú munkáit. Legfontosabb idevágó tanulmányai a következők: „Gondolatok a művészet etikájához" (1941), „A műalkotás mint jel" (1943), „A művész és a nemzet nevelése" (1943).

Ez utóbbi cikkében Ervin Gábor Márai Sándor *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* című híres könyvéről fejti ki a véleményét.[23] Eltérő nézetekkel szemben Ervin Gábor mindenkelőtt azt hangoztatja, hogy a művésznek *igazat* kell mondania. Azt is kihangsúlyozza, hogy a jelenkorban Európában a szolidáris elv mint örök érték kell hogy érvényesüljön.

Arról ír, hogy a nemzet élete nem vámhatárok, tarifák és hasonlók kérdése, hanem a szép, a nemes, a becsület, az eszmény kérdése, s minden más ezekből folyik. Megállapítja, hogy nem a nemzet mindennek az ősforrása, tehát a nemzet nem tekinthető abszolútumnak. Ezzel kapcsolatban utal az Ószövetségre, ahol a szűkkörű nemzetelv ostorozását találjuk. Ervin Gábor a nemzetnevelést az alacsonyabb emelésében határozza meg. Felveti: ki tegye, a nemzetnevelést ki folytassa? Felelete szerint az, aki az igazságot látja. S megnevezi, hogy ez a látó a művész.

Ervin Gábor ezután rátér a művész és a politika kapcsolatára. Ezzel kapcsolatban véleménye szerint a röpirat nem szerencsés. Úgy látja, a művész alkosson, mert az az átható, s ne a művész menjen a politika felé, hanem a politikus engedje magához a művészt.

[23] Ervin Gábor: A művész és a nemzet nevelése. *Jelenkor*, 1943. jan. 15. V. évf. 2. sz. 8. old.

A művész művészi és politikai megítélésének dilemmáinál, aktuális kérdésénél tartunk. Ha valaki ismeri Márai Sándor röpiratát, bizonyára érzékeli, hogy az ott érintett problémák felemás hatást gyakoroltak Ervin Gábor gondolkodására. Ervin Gábor bírálata mégis némileg meglepő. Álláspontja világos, de végeredményben szűkíti az írástudó erkölcsi kötelességét, amely elv viszont nem lehet idegen tőle sem.

Igen figyelemreméltó Ervin Gábor hozzászólása a zenei kifejezés objektív értékéről a Filozófiai Társaságban rendezett 1939-es vitán.[24] A zenét itt a szabadság és a korlátlanság vonásaival jellemzi, s rangját akként láttatja, hogy a Teremtővel alkotott legközelebbi analógia területének tulajdonítja, amely így igazi Abszolútum-élményt tud nyújtani és biztosítani.

Hanák Tibor jól látja: „Ha folytatódik pályája, talán alkotott volna rendszeres filozófiai munkákat is, *bizonyára az esztétikánál állapodott volna meg* egy időre, hiszen állandóan foglalkoztatta a művészi alkotás és a művészi tevékenység problémája."[25] Úgy gondolom, kijelenthetjük, hogy bizonyosan alkotott volna további rendszeres munkákat, s a jelek arra mutatnak, hogy ezek középpontjában valóban az esztétikum állott volna. Úgy vélem azonban, az *esztétikumot* itt nemcsak *művészetfilozófiaként*, hanem szélesebb és teljes értelemben foghatjuk fel, hiszen Ervin Gábort mint skolasztikus, tomista gondolkodót az esztétikum nyilván eredendően *metafizikai* és *axiológiai* alapon foglalkoztatta.

Az esztétikum így beletorkollik az érték kérdésébe, s ebben alapozódik meg. Erre irányulnak Ervin Gábor „Az érték jelentése" című tanulmányának okfejtései.[26] Ebben az *egy*, az *igaz*, a *jó* és a *szép* transzcendentáliáit Schütz Antal nyomán elemzi. A téma klasszikus probléma és széles eszmecserét kínál. Utalnék arra, hogy például éppen az újplatonikus Proklosz azt vallotta, hogy a jó előbbrevaló az igaznál.

Ervin Gábor a problémát a következőképpen világítja meg: „A skolasztika a szépséget is a transcententale-k, a minden létezőre vonatkozó értékességek között szokta említeni. De mégsem szereti az igazzal és jóval teljesen egy színvonalon tartani. Így Schütz Antal arra figyelmeztet, hogy csak két alapérték lehetséges, az igaz és a jó. A szépet már csak főértéknek minősíti. A szép az igaz és a jó bizonyos szintéziséből ered. A szépben a jó válik igazzá. A va-

[24] Ervin Gábor: A zenei kifejezés objektív értéke. A Magyar Filozófiai Társaság vitája. *Athenaeum*, 1939. 382.

[25] Hanák Tibor: Ervin Gábor emlékére. *Menora*, 1984. okt. 26. (Kiemelés: F. Z.)

[26] Ervin Gábor: Az érték jelentése. *Bölcseleti Közlemények*, 1939. 1–13. Klny.

lóságban már érvényesült érték a szépség által a szellemben is érvényesül. És ezért a megismerés rendjében előbb áll a szépség, mint a jóság, bár a lét rendjében nem."

Aquinói Szent Tamás szerint: „A szép a jóhoz valamely, a megismerő képességre való vonatkozást ad. Mert jónak azt mondjuk, ami törekvésünknek tetszik, szépnek pedig azt, aminek már az észrevétele is tetszik."[27] Tamás szerint a szép a tökéletest megismerhető módon tünteti fel. A szép ragyogó tökéletesség.

Írása végén Ervin Gábor így határozza meg viszonyukat: „Az erkölcsi jónak és a művészi szépnek közös alapja van: a metafizikai jóság. De az erkölcsi jóságban a cselekvő szellem saját metafizikai jósága domborodik ki, érvényesül, éspedig a létezés rendjében, a művészi szépben bármely metafizikai jóság érvényesülhet, éspedig az ismeret rendjében. Tehát a művészi szép csak a metafizikai jóságtól, nem pedig az erkölcsitől függ."

Egy észrevétel kívánkozik ide. Aquinói Szent Tamás pontosan írja le a tárgyalt fogalmak vonatkozásait: a jót az etikában mint törekvést, a szépet az esztétikában mint tetszést helyezi el. Itt is hozzá kell tennünk: széles perspektívában nézve az esztétikum nemcsak művészetfilozófia, hanem még ez előtt a *teremtés esztétikuma* is. Ervin Gábor talán Platón-ellenessége miatt kissé szem elől téveszti a *kozmikus esztétikát.* Szerintünk bizonyos értelemben kérdéses a metafizikai jóság fogalma, mert úgy véljük, a *metafizika* az *igazságot* tartalmazza. Ugyanakkor utalnánk Hans Urs von Balthasar esztétikai szemléletére.

Ervin Gábor gondolatmenetének befejezése azonban ismét megnyugtató. Fejtegetéseit a következőképpen zárja, s ezzel a tárgyalt problémák *metafizikai* nyugvópontra kerülnek: „Minthogy azonban az értékek hazája Isten, minden valóságos érték-megragadás és érték-érvényesítés Őhozzá kapcsol, de Hozzá csak akkor kapcsolódhatunk, ha teremtői embereszményét magunkban kialakítjuk. S ennyiben mégis az erkölcsi jóság miden helyes értékelés és maradandó értékvalósítás feltétele. Az isteni eszméket utánzó teremtményi lényegek érvényesülésükben jók, ismert voltukban igazak és jóságuk igaz ragyogásában szépek; de maga a tiszta Jóság – örökvoltában, a tiszta Igazság – örök Bölcsességében, és a tiszta Szépség – boldog öntudatában az Isten."

[27] Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica,* I[a] II[ae], q. 27. a. 1. ad 3.

Turgonyi Zoltán

Ervin Gábor helye korának szellemi életében

Ha az Ervin Gábor által a korabeli Magyarország szellemi életében betöltött helyre vonatkozó kérdés úgy értendő, hogy arra vagyunk kíváncsiak, milyen irányzathoz tartozott, akkor egyszerű a válasz: skolasztikusnak tartotta magát e szó mindhárom általa használt értelmében. A Magyar Filozófiai Társaság egyik vitáján elhangzott hozzászólásában ugyanis a skolasztikát legtágabban mint „dogmába nem ütköző bölcselkedés"-t határozza meg, azaz mindenki idetartozik, akinek nézetei nem mondanak ellent a katolikus egyház kötelező tanításának.[1] Az ilyen értelemben vett skolasztikusokhoz sorolja Ervin Gábor Brandenstein Bélát, a kései Paulert, vagy a külföldiek közül Newman bíborost, a korai Max Schelert, Dietrich von Hildebrandot stb., majd így folytatja: „Szűkebbre szorul a skolasztika fogalma, ha a módszert, a tudományos gondolkodás egységes típusát keressük benne. Így főbb jellemvonásai: a szigorú szillogisztika, az ismeretelméleti módszeres realizmus, az ontológia primátusa a bölcselkedésben és bizonyos egységes terminológia."[2] Ha pedig a harmadik, legszorosabb értelmében vesszük a szót, akkor kifejezetten a tomizmust jelenti, s nem tartoznak ide a második értelemben vett skolasztika olyan szerzői, mint a skotisták, a molinisták vagy a suareziánusok.[3] Ervin Gábor önmagát ebben a szűk értelemben is skolasztikusnak vallotta. Nem akart tehát erőnek erejével új, saját rendszert felépíteni, mivel az újdonságnál, az eredetiségnél többre becsülte az *igazságot,* s ennek feltétlen tisztelete volt a fő vezérelve. Egy már meglévő, igaznak elismert gondolatrendszer (s persze főként az e gondolatrendszer által is szolgált katolicizmus) védelmezése volt a fő célja. Ezért ha most az írásunk elején említett kérdést olyan értelemben vesszük, hogy az Ervin Gábornak kora szellemi életében végzett tevékenységére, szerepére vonatkozzék, akkor a válasz: a tomizmus, illetve általában véve a katolicizmus melletti következetes elméleti kiállás mind szakmai körökben, mind azokon kívül, bár e két területen más-más pontokra helyezve a hangsúlyt.

A kifejezetten filozófusoknak szánt megnyilatkozásokban inkább azt igyekezett aláhúzni, hogy a tomizmus, minden ellenkező hírészteléssel szemben, élő, korunkban is használható rendszer, amelynek nyelvére a modern irányza-

[1] Ervin Gábor hozzászólása Jánosi József „A skolasztika" című 1941. január 7-én elhangzott előadásához. *Athenaeum* (1941), 87.

[2] I. m. 88.

[3] Uo.

tok által felvetett problémák is lefordíthatók s tomista alapon meg is oldhatók. (Hamarosan példát is fogunk látni erre.) Mint írja: „A mai ontológia kezd visszatérni a skolasztikához. Az etikában, természetbölcseletben, és különösen a jogbölcseletben azonban teljes káosz uralkodik. Ezeken a területeken a skolasztika [...] távollétével tündököl. A skolasztikának volna mondanivalója e diszciplínák számára is. És e diszciplínák mai helyzete mutatja legjobban, milyen örök érték a Szent Tamás szellemében művelt skolasztika."[4]

A szélesebb közönségnek szánt írásokban viszont nem elsősorban a tomizmus, hanem általában véve a katolicizmus mint átfogó, az élet minden területén irányadó, szerves világnézet korszerűsége, napjainkban is elfogadható és elfogadandó volta mellett szállt síkra, mert úgy látta, e téren sürgős tennivalója van az egyháznak. Érdemes hosszabban idézni egyik recenziójának egy megjegyzését, amely közvetlenül csak az egyházi könyvkiadásról szól, de egyúttal helyzetképet is ad az Ervin Gábor írásai által elsősorban megcélzott olvasóközönségről: „Állapítsunk meg egy talán kellemetlen, de tagadhatatlan igazságot a magyar szellemi élet szociográfiájából. Vallásos irodalmunk nagyrészt nem a szellemi elit, hanem az egyszerűbb jámbor lelkek igényeire tekint. A szellemi elit könyvtáraiba alig jut el a magyar vallásos könyv. Így aztán kiadóink is kénytelenek egy erkölcsileg mindenesetre értékes és tiszteletreméltó, de műveltség tekintetében meglehetősen hiányos felszerelésű közönség igényeivel számolni, számára könnyű táplálékról gondoskodni. A szellemi elit ezt megrökönyödve látja, s még jobban elzárkózik a magyar vallásos irodalom elől."[5] Ervin Gábor szemmel láthatóan a filozófusokon és teológusokon kívüli értelmiségi olvasókról szól itt, akik helyzetüknél fogva befolyásolhatják a szélesebb körök szemléletét is, ezért megnyerésük kulcsfontosságú, hiszen a vallással összefüggő ismereteik gyengülése hosszabb távon komoly következményekkel járhat. Idézzük ismét Ervin Gábort: „Ez a helyzet nagy veszedelmeket szül. A szellemi elit idegenséget érez a vallásosság népszerű megnyilatkozásaival szemben. Kultúrájából kiesik a vallás integráló, világnézetet formáló, magasabb távlatokba mutató befolyása. Így aztán egyébként komoly tudományos műveltséggel bíró emberek is a vallás helyett mítoszoknak, korszellemnek, Istentől elrugaszkodott politikai világnézeteknek hatása alá kerülnek."[6] Mindez végül a szellemi elitnek a kereszténységhez való viszonyát is alapvetően megváltoztatja. „Talán még járnak templomba, [...] de nem képesek Krisztus elveit a közéletre, a távolabbi vonatkozásokra, a világesemények

[4] Uo. 90.

[5] Ervin Gábor: Krisztus emberc. Blazovich Jákó O. S. B. könyve. *Jelenkor*, 1942. jún. 1. (IV. évf.) 11. szám, 11.

[6] Uo.

megítélésére alkalmazni. Innen érthető, hogy olyan emberek, akik – nyilván minden képmutatás nélkül – jó katolikusoknak tartják magukat, [...] egy bizonyos ponton túl, bizonyos kérdésekben egyszerre megszűnnek [...] egyháziasan gondolkozni, [...] »politikai katolicizmust« szimatolnak és Krisztust mintegy kitiltják a közélet, a kulturális politika, az újságírói étosz és más hasonló kérdések területéről."[7] Ennek a rétegnek az öntudatos, hitét ismerő, értő módon megélő, egész tevékenységében mércének tekintő keresztényként való megtartására, illetve újból ilyenné tételére törekedett elsősorban Ervin Gábor a szélesebb közönségnek szánt recenzióiban és egyéb kisebb írásaiban.

Ha tehát egyetlen mondatban kellene összefoglalnunk, milyen szerepet játszott Ervin Gábor kora szellemi életében, azt mondhatnánk: ő volt az a magyar gondolkodó, aki úgy tudta a nyilvánosságban, a szűkebb szakmán kívüli közönség előtt is közérthető módon és élvezetes stílusban képviselni a katolicizmust és ezen belül a tomizmust, hogy ezért közben a legcsekélyebb engedményeket sem tette a tudományos színvonal és a lényegi alapelvek rovására.

Ervin Gábor messzemenően alkalmas volt e feladatra. Hatalmas olvasottsággal rendelkezett, nemcsak szűkebb szakterületén, hanem más tudományokban – pl. a pszichológiában – is, emellett kiválóan ismerte korának szépirodalmát. S e felhalmozott impozáns tudásanyag elemeit képes volt azonnal „helyre tenni", katolikus világszemléletének megfelelően szigorú következetességgel értékelni. Ez utóbbit különösen fontosnak tartotta. Mint írja: „Megalkudni nem szabad. A Szellem dolgában alkudni annyi, mint – csak egy *kis* tűzcsóvát dugni a szalmatetőre, csak egy pár méternyire átvágni a gátat, csak néhány lábnyira felszedni a vasúti sínt."[8]

E következetesség nemcsak a szélesebb olvasóközönségnek szóló műveiben, hanem a szakmai köröknek szánt megnyilatkozásaiban is megfigyelhető. Különösen érdekesek e tekintetben a Magyar Filozófiai Társaság vitaülésein elhangzott hozzászólásai, melyeken olykor épp a fenti következetessége miatt képvisel kisebbségi véleményt. Ez történik pl. a társaság Hegel-vitáján, ahol mind a vitaindító előadást tartó Prohászka Lajos, mind a hozzászólók meszszemenően pozitívan és lelkesen nyilatkoznak a német bölcselőről, egyedül Ervin Gábor fest róla túlnyomóan negatív képet. Egyebek között a következőket állítja Hegelről: „Mikor az államot teszi meg az erkölcs alapjává, mikor kijelenti, hogy minden szellem, akkor két rettenetes szörnyeteget old le láncairól. Az államot minden erkölcs fölé emeli s így minden erkölcsi gátlástól mentesíti. S mikor a történelemben mindenütt szellemet lát, tagadja a szellem

[7] Uo.

[8] Ervin Gábor: Ég és föld (Márai Sándor új könyvéhez). *Jelenkor*, 1942. május 1. (IV. évf.), 9. szám, 12.

és anyag különbségét, s utat nyit a legsötétebb materializmusnak. Hegel Marx szellemi szülője. A tényeket addig szellemesíti, míg minden befejezett tény joggá, minden erőszakosság igazsággá változik. [...] Hegel minden szélsőséget igazol: s talán épp ezzel visszautal az arisztotelizmus józan középútjára."[9] Külön kitér arra, milyen visszaélésekre ad módot a dialektika valamely vulgarizált formájára való hivatkozás. „Alig tett valaha is valaki rosszabb szolgálatot a bölcseletnek, alig diszkreditáltak még jobban tudományt, mint ahogy azt Hegel tette. Dialektika, micsoda bűnöket követnek el a te nevedben! Azelőtt, ha egy kutatás nem vezetett eredményre, őszintén bevallottuk: »Nem értem, homályos előttem a dolog.« Ma nyugodtan hangoztatunk ellentmondásokat, s ha valakinek nem tetszik, megsemmisítjük a fölényes válasszal: »hja, barátom, ez dialektika«."[10]

Láthatóan ugyancsak a többségi véleménnyel szemben halad, amikor bírálja a lét és az értékek világának az újkantiánus és a fenomenológiai értékfilozófia jegyében való szétszakítását, szembeállítását. Ervin Gábor, teljesen a klasszikus arisztotelészi-tomista filozófia szellemében, az értéket a dolgok teloszával, entelekheiájával és így a „jó" fogalmával hozza összefüggésbe: az érték vagy jóság (ideértve az erkölcsi értéket is) ennek a világnak a valóságos mozzanata, a lét összefüggésrendszerének szerves része, nem pedig valahol a téren és időn kívül lebeg, radikálisan különbözve a léttől. „Az erkölcsi jóság [...] nem valami különleges módon szubszisztáló értékvilágból táplálkozik. Az érték nem egyéb, mint megvalósításra váró, vagy megvalósított lényeg. Minden teremtett lény lényegből és létezésből, vagy más szóval, értékből és valóságból van összetéve."[11]

Mivel tehát Ervin Gábor úgy látja, hogy – Przywara szavaival élve – az „érték minden létező számára saját specifikus természetének érvényesítése",[12] ezt a felfogást az ember és az erkölcs esetében is alkalmazza. Arisztotelészről egyetértőleg írja: „...nem vesz fel értékeket valahol egy légüres térben, hogy azután az erkölcsiségre törekvő ember valahogy feltornássza magát hozzájuk"[13]. Az erkölcs, ha helyesen fogjuk fel, szervesen illeszkedik a valóságba, s még csak azt sem lehet mondani, hogy egy *része* az emberi életnek: valójában – jó esetben – egyszerűen *azonos* ez utóbbival, mert erkölcsösnek lenni annyi, mint az emberi lényeget megvalósítani magunkban. „Ha emberek vagyunk, illetve

[9] Ervin Gábor hozzászólása Prohászka Lajos „A hegelianizmus" című, 1941. április 1-jén elhangzott előadásához. *Athenaeum*, 1941, 164.

[10] Uo.

[11] Az erkölcsi jó metafizikai gyökere. *Bölcseleti Közlemények*, 1938, 3–14.; 8.

[12] Az érték jelentése. *Bölcseleti Közlemények*, 1939, 1–13.; 3.

[13] Ervin Gábor hozzászólása Ivánka Endre „Az arisztotelizmus" című, 1940. december 3-án elhangzott előadásához. *Athenaeum*, 1941, 69.

teljes értékű emberekké válunk, ha létünk törvényét beteljesítjük, már erkölcsösek is vagyunk. [...] Az erkölcs nem valami különálló magasztos, amire ünnepi órákban meghatottan gondolunk, ami életünknek bár legszebb és legkedvesebb vagy legtiszteletreméltóbb része, de végül is csak *része:* hanem egész életünk erkölcs."[14] Ennek megfelelően a „legfőbb erkölcsi maxima a következő: »Légy, ami vagy«. Ez nem tautológia. Értelme: légy valósággal az, ami most még csak in potentia, csíraszerűen [...] vagy."[15] „Kötelesség mindaz, aminek elmulasztásával nem vagyok valósággal az, aminek vallom magam, amivé természetem tesz." „A »légy, ami vagy« elve minden természetjogi kötelességet megalapoz. Mindaz megvalósítandó, ami minket emberré tesz, ami embervoltunkkal velejár."[16]

Ervin Gábor vitastílusára azonban az a jellemző, hogy – miközben akár a fenti, akár egyéb kérdésekben a leghatározottabban kiáll a maga tomista meggyőződése mellett – még a saját felfogásának leginkább ellentmondó nézeteket is árnyaltan látja, igyekszik megkeresni bennük a pozitívumokat, s ezek értékét a szóban forgó rendszer vagy szerző elutasításakor is külön hangsúlyozza. A már említett Hegel-vita során pl. nem tagadja, hogy a német bölcselőnek számos részletkérdésben jó felismerései vannak.[17] Egy más alkalommal a pozitivizmusról is elismeri, hogy megvolt a maga történelmi szerepe, hiszen az életidegen spekulációkba bonyolódó újkori gondolkodást valaminek rá kellett ébresztenie: szükséges, hogy tisztelje a tényeket, a valóságra támaszkodjék, tisztázza önnön módszereit, és lépést tartson a szaktudományok eredményeivel. „A pozitivizmus – különböző ismeretes hiányosságai ellenére – elkerülhetetlen és szükséges pihenőállomása volt a bölcselet fejlődésének. Legnagyobb értéke: a módszerek szigorú revíziója. A filozófia csak akkor tarthatott lépést a természettudományokkal, a fortiori csak akkor tarthatta meg vezető szerepét, ha tények és föltevések, bizonyítás és ábrándozás között szigorú határvonalat tudott vonni. A tapasztalati tudományok eredményei fölött nem vonogathatta a vállát egy *Sokrates* érdektelenségével vagy egy *Hegel* fölényével. Az igazán termékeny, nagy kezdeményezők mindig végtelenül tisztelték a valóságot – az epigonok a rendszerek szemellenzőitől alig láthattak maguk köré. Így hát kellett a pozitivizmus hideg zuhanya."[18] Ervin Gábor tehát, mint e példa is mutatja, igyekszik mindenben és mindenkiben azt keresni, ami katolikus szemmel is pozitívan értékelhető.

[14] Uo.

[15] Az erkölcsi jó metafizikai gyökere, i. m. 12.

[16] Uo. 13.

[17] Ld. a 9. lábjegyzetben idézett helyet.

[18] Ervin Gábor hozzászólása Halasy-Nagy József „A mai filozófia" című, 1941. október 7-én elhangzott előadásához. *Athenaeum*, 1942, 205.

Ugyanez a „befogadó" hozzáállás jellemzi recenzióit és a szélesebb közönség számára írt cikkeit is. Még az általa nyilvánvalóan gyenge minőségűnek tartott művekről is mélységes tapintattal fogalmazza meg véleményét, s ilyenkor sem mulasztja el, hogy legalább a szerző nemes szándékait méltassa.[19] Még inkább érvényes ez az olyan művekre, amelyek önmagukban szakmailag kifogástalanok, csak éppen a katolicizmus szellemétől távol esnek vagy azzal éppen ellentétesek. Ezekben is igyekszik találni valami pozitíve értékelhetőt.

Nagyon jellemző e vonatkozásban, amit gróf Révay Józsefnek *Az erkölcs dialektikája* című műveről szóló recenziójában ír. Itt Ervin Gábor egyfelől, saját elveit következetesen alkalmazva, elutasítja a mű erkölcsfelfogását, amely szerint az igazi erkölcs nem vezethet harmóniára, hanem lényege a nyugtalanság, az állandó gyötrődés stb. (Hiszen Révay állítása szerint „lelki harmóniára csak a korlátoltság, csak az erkölcsi együgyűség képesít", míg „a szélesebb látókörű erkölcsi alany élete folyamatos krízis, állandó konfliktus, lelki mardosás, szüntelen kétely, gond és tépelődés".[20]) Másfelől viszont, hogy ne kelljen Révaytól minden elismerést megtagadnia, Ervin Gábor kifejti, hogy a filozófusok két csoportra oszthatók: az egyikhez azok tartoznak, akiknél az a fontos, hogy *mit* mondanak, a másikhoz azok, akiknél arra kell figyelnünk, hogy *miért* mondanak valamit. „Kétféle nagy filozófus van. Az egyik: megtámadhatatlan gondolatsorokat szövöget hibátlan logikai egységgé, eligazít az ágas-bogas élet útvesztőiben. Ilyen volt Aristoteles, Szent Tamás, vagy, hogy itthon maradjunk, Pauler Ákos. A másik: a nagy élményeket, a lélek legmélyebb tényeit kiáltja, harsonázza a világba. Szavait nem szabad a logikai igazság mérlegére tennünk. Nem az a fontos, amire tanít, hanem az, amit kifejez. Az ilyen prófétai típusú bölcselő kijelentéseit nem szabad matematikai levezetés mintájára bogozgatnunk. Meg kell értenünk, miért kiált, miért sikolt az éjszakában. Nem az a fontos, mit mond: az a fontos, miért mondja."[21] Az utóbbi típushoz tartozók gondolatai önmagukban akár még veszélyesek is lehetnek, de fel kell ismernünk, hogy őket is a teljesség, a végtelen utáni vágy hajtja, s az emberi lét alapvető problémáira hívják föl a figyelmet: „Az ilyen bölcselő kijelentései szövegükben, szószerinti értelmükben eretnek, helytelen, szinte gonosz, vagy legalább is káros dolgok. De legmélyebb inspirációjukban forrásozó pontjukon, lélektani megokoltságukban az élet mélységeiről tesznek tanúságot. Ilyen bölcselő Hérakleitos, Nietzsche, Bergson. És hiába rejtőzik a dialektika és logika ragyogó acélpáncéljába, alapjában véve ilyen profetikus, élménykiáltó bölcselő

[19] Ld. pl. S. Albert Bernát „Halhatatlan szellem a világ alapja" című műveről szóló bírálatát az *Athenaeum Repertóriumban* [a továbbiakban AR]: 1943, 206.

[20] Az erkölcs dialektikája (Révay József gróf könyve). *Jelenkor*, 1941. szept. 1. (III. évf.) 17. sz. 11.

[21] Uo.

Révay is."[22] Az ilyen gondolkodók szerepe tehát körülbelül olyan, mint – ahogyan majd később látni fogjuk – a nagy, de nem hívő művészeké.

Ugyanakkor Ervin Gábor a másik szélsőségtől is őrizkedik: a vele egy oldalon álló szerzőket is árnyaltan tekinti, óva int attól, hogy minden tekintetben tökéletes, hibátlan életművek alkotóinak tekintsük őket, s kritikátlan kultusz tárgyaivá legyenek. Mélységesen tiszteli ugyan Prohászka Ottokárt, de határozottan szembeszáll azokkal, akik a néhai püspököt mint filozófust is a legnagyobbak közé sorolják. Ervin Gábor rámutat: „Az apostol Prohászka, a misztikus Prohászka, a szónok Prohászka nagysága vitán felül áll. Sokan szeretnék a teoretikus, a bölcselkedő Prohászkát is ezen a magason látni. Kérdés, lehetséges-e? Nem hisszük, hogy Prohászka rászorulna erre. Ő maga sohasem vágyott tudományos babérokra, nem a tudomány ápolását tekintette főfeladatának. [...] És bármiképpen gondolkodjunk is egyes kisebb műveinek indexre tételéről, kétségtelen, hogy kifejezései nem mindenben felelnek meg a keresztény bölcselet követelményeinek. Kár volna tehát, ha az a mélységes tisztelet, amely Prohászka történeti és személyi nagyságát megilleti, bölcseleti nézeteinek vizsgálatában elfogulttá tenne minket. Éppen Prohászka nagyságánál fogva kettőzött óvatossággal kell bölcseleti tanítását megszűrni."[23] Mindez nem jelenti az, hogy ne lenne érvényes, amit a néhai püspök írt és mondott, csak mindezek értékelésekor figyelembe kell venni az általa használt sajátos nyelvet: „Mikor Prohászka »megél« és érez, ugyanazzal a valósággal jut kapcsolatba, mint Szent Tamás: de amit Szent Tamás a fogalmak kiérthető, csakhogy kevésbé érdekes nyelvén fejez ki, arról Prohászka költői hangon nyilatkozik. De költői nyilatkozatait nem szabad a hideg ész kijelentéseinek mércéjével mérnünk. Petőfi *Szeptember végén*je nem meteorológiai értekezés és nem is akar az lenni. Prohászka pedig nem teoretikus bölcselő, és nem is akar az lenni."[24]

Ervin Gábor recenzióinak tanúsága szerint azon vonásokat, amelyekkel előadásunk bevezetőjében az ő szerepét jellemeztük, tudatosan vállalja és az általa bemutatott művek szerzőiben is ezeket keresi és értékeli. A bencés Blazovich Jákó *Krisztus embere* című könyvéről[25] írva egyebek között azt emeli ki, hogy írója azon szerzők közé tartozik, akik képesek megfelelő tudományos színvonalon és világosan szólni a laikus értelmiségi olvasóhoz. Hasonlóan nyilatkozik Kosztolányi István *Így szól az Úr* című könyvéről,[26] melyet azért tart különösen fontosnak, mert úgy látja, hogy a korabeli magyar értelmiség,

[22] Uo.

[23] Prohászka Ottokár bölcseletéhez. *Jelenkor*, 1942. aug. 15. (IV. évf.) 16. sz. 6.

[24] Uo.

[25] Ld. feljebb az 5. lábjegyzetet.

[26] Az Ószövetség kézikönyve. *Jelenkor*, 1942 nov. 15., (IV. évf.) 22. sz. 12.

beleértve a hívőket is, megfelelő háttérismeretek híján távolinak, idegennek érzi magától az Ószövetség világát. Kosztolányi István műve Ervin Gábor szerint úgy ad alapos és korszerű képet az Ótestamentumról, hogy közben nem esik a modernizmus csapdájába.

Ez utóbbi megjegyzése is mutatja, hogy fontosnak tartja a katolikus tanítás következetes érvényre juttatását az olvasók gondolkodásában. A hibás nézetektől való őrizkedés azonban korántsem jelent struccpolitikát. Ervin Gábor – amint az talán már az eddigiekből, jelesül a kétféle filozófus közötti különbségtétel kapcsán is világossá vált – nagyon fontosnak tartja a másik oldal érveivel való megismerkedést. Ennek érdekében maga is tesz lépéseket, hiszen recenziói jelentős részének tárgyát éppen olyan művek képezik, amelyekkel alapvetően nem ért egyet. A nemzetközi filozófiai élet szinte minden új fejleményét számon tartja; még olyan, az ő felfogásától igencsak távol álló eszméket képviselő szerzők tevékenységéről is beszámol, amilyen pl. Sir David Ross vagy Bertrand Russell, s őket is árnyaltan értékeli, láthatóan tudatosan keresve műveikben az általa is méltányolható pozitívumokat. Russell *Power. A New Social Analysis* című művét[27] „nem nagyon alapos, de gondolatébresztő" könyvnek tartja, s azon művek közé sorolja, „amelyeket szívesen olvasunk akkor is, ha nem értünk egyet szerzőikkel". Ross *Foundations of Ethics*jéről írva[28] sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy – amint e műből is kiderül – mennyire elszakadt az angolszász gondolkodás a közös tradícióktól, vigasztalónak tartja azonban e könyv „komolyságát és objektivizmusát".

A recenziók nagy többsége azonban olyan művekről szól, amelyekkel Ervin Gábor teljesen vagy túlnyomórészt egyetért, s amelyeket láthatóan éppen azért választ ki a sok közül, hogy ismertetésükön keresztül is a maga által helyesnek tartott álláspontot népszerűsíthesse. Ez az álláspont, mint láttuk, filozófiai téren a tomizmuséval azonos. Ennek megfelelően olvashatunk fenntartások nélküli egyetértésről tanúskodó kritikákat Jacques Maritain, A. D. Sertillanges, Horváth Sándor vagy Kecskés Pál könyveiről.[29] Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy ez az egyetértés csakis a klasszikus neotomizmusra vonatkozik. A transzcendentális neotomizmustól (amelyet Rahner és Lotz egy-egy műve[30]

[27] Ld. AR (1941), 226.

[28] Ld. AR (1940), 178–179.

[29] Maritain „Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle"-jéről: AR (1939), 401–402.; Sertillanges *Le christianisme et les philosophies*járól AR (1940), 397–399.; Horváth Sándor *A természetjog rendező szerepe* c. műveről: AR (1941), 452–453.; Szent Tamás isteneszméje (P. Horváth Sándor könyve). *Jelenkor*, 1942. jan. 15. (IV. évf.) 2. sz. 7–8. (a *Der thomistische Gottesbegriff*ről); „Christliche Gesellschaftslehre", *Litteraria Hungarica*, 1. Jahrgang. Budapest, 1943. 1–2. Heft. 32–33. (Kecskés Pál *A keresztény társadalomelmélet alapelvei* című műveről.)

[30] K. Rahner *Geist in Welt*jéről: AR (1941), 95–96.; J. B. Lotz *Sein und Wert*jéről: AR (1939), 218–219.

képvisel a bírált könyvek sorában) Ervin Gábor érezhetően idegenkedik. Rahner *Geist in Welt*jét már azért is alapvetően elhibázottnak tartja, mert e mű egy tamási szöveghelyet összefüggéseiből kiszakítva interpretál, emellett nagyon zavarja a szerinte fölöslegesen „heideggerieskedő" rahneri terminológia, amelynek a tomizmusra való ráerőszakolása, mint írja, azzal a veszéllyel jár, hogy az olvasókat magától Szent Tamástól idegeníti el.

Mi az, amit katolikusként és tomistaként Ervin Gábor különösen fontosnak tart hangsúlyozni mind közvetlenül, saját megnyilatkozásaiban, mind közvetve, a recenzióiban pozitívan értékelt művek olvasásra ajánlásával? Milyen elvek és értékek elismertetését tartja a legsürgősebbnek?

Feltétlenül meg kell itt említenünk realizmusát és az objektív valóság megismerhetőségéről való meggyőződését, ami persze egy tomista esetében korántsem meglepő. Ez derül ki például Collingwood *An Essay on Metaphysics* című műveről írott recenziójából.[31] Míg az angol szerző szerint a metafizika tisztán történeti tudomány, egy-egy korszak alapvető előfeltevéseit van hivatva tanulmányozni, Ervin Gábor úgy látja, vannak igazságok, amelyeket koroktól függetlenül adottaknak tekintünk: például minden tudomány közös előfeltevése, hogy a lét megismerhető, s így igenis lehetséges a hagyományos értelemben vett metafizika művelése. Ugyanakkor Collingwood könyvében is talál megszívlelendő tanulságokat, különösen az irracionalizmus veszélyére való figyelmeztetést.

E veszélyt Ervin Gábor igen súlyosnak tartja, több más írásában is visszatér rá, például Kornis Gyula *Századunk tudományának szelleme* című könyvének méltatásában.[32] Láthatóan egyetért Kornis azon megállapításával, hogy a XX. század tudományát a „romantika" jellemzi. Romantikán, szemben a szokásos szóhasználattal, nem csupán egy meghatározott irodalmi és művészeti irányzatot ért, hanem a modern társadalom széles köreiben elterjedt irracionalista szemléletmódot, amelyhez olyan jelenségek tartoznak, mint a nyers erő kultusza, az érzelmeknek, a spontaneitásnak az ésszel, reflexióval szembeni preferálása, a szabályok elleni lázadás stb. (A romantika jellemzésekor tehát részben olyan ismérveket sorol föl, amelyek ott vannak Ortega y Gassetnek a modern tömegemberről adott leírásában is.) Ervin Gábor szerint a romantika az a szellemi irányzat, „amely a természetet a kultúrával szemben ellentétbe helyezi és e mondvacsinált konfliktusban a természet mellett, a kultúra ellen tör lándzsát. A mai kor eretnekségei és tévedései legnagyobb részben romantikusok. Romantikus dolog, mikor a fizikai erő kultuszát állítjuk szembe a kiművelt emberfővel, mikor vak sovinizmusban megfeledkezünk az emberiség

[31] AR (1940), 392–393.

[32] AR (1942), 447–449.

legnemesebb közös értékeiről, [...] mikor az érzelmeket az ész fölébe helyezzük, mikor a cselekvést a szemlélődésnél magasabbra értékeljük. Romantikusok vagyunk, mikor a kultúrában valami destruktív és degeneráló tényezőt szimatolunk, mikor az »entellektüelleket« megvetjük, mikor a polgárt kigúnyoljuk és gyűlöljük. [...] Minden bűn romantikus. Minden bűnös abban éldeleg, hogy ő csak »természetesen« viselkedik; éljen a természet, szavalja, pusztuljon a fegyelem, a kultúra bilincse."[33] Mindezzel szemben Ervin Gábor rámutat, hogy a helyes értelemben vett természetnek része a kultúra: „Ontológiai szempontból lehetetlen határt húzni a természet és a kultúra közé. Az egész kultúra a természetnek egyik része. Melyik természetnek? Az emberi természetnek. A kultúra az emberi természet lényeges tartozéka. A »természet« szó önmagában semmit sem jelent. A természet mindig valaminek a természete. [...] Az ember természetéhez mégiscsak hozzátartozik, hogy gondolkodó lény. [...] Ha az ember természetére támaszkodunk, gondolkodni fogunk és kultúrát fogunk alkotni, mert ez az, ami az ember számára természetes."[34] Ennek megfelelően a kultúra, a szellem szándékos elvetése nemcsak felelőtlenség, hanem lehetetlen is, hiszen még a lázadás is tudatosan, reflektáltan történik. A romantikus „éppen az emberi természettől szeretne szabadulni, a Kozmoszba, a szellem és a tudat kínjait nem ismerő állati, növényi, sőt ásványi létbe, vagy akár az Őskáoszba szeretne menekülni, hogy az emberlétnek, a gondolatnak szenvedését elkerülje. Mihelyt azt így kimondtuk és megfogalmaztuk, látjuk, hogy ezt nem is szabad, de nem is lehet. Nem szabad, mert emberi létünknek, örökségünknek, elsőszülöttségünknek eladása egy tál lencse állati élvezetéért. Nem lehet, mert a szellemet elárulhatjuk, meggyalázhatjuk, üldözhetjük, lábbal tiporhatjuk, de ezt is tudatosan, megfontolva, gondolkozva tesszük. [...] Egészséges állattá már sohasem lehetünk, legfeljebb bomlott emberré."[35]

Visszatérve a tudományra: ennek „romantikája", vagyis irracionalista hajlama önmagában véve érthető reakció a XIX. században uralkodó egyoldalú mechanicista szemlélettel szemben, de ezzel ellenkező irányú túlzásba esik, amikor most a mechanicizmussal együtt a rációt is elveti. (Ervin Gábor irracionalizmuskritikájának e mozzanata meglehetősen emlékeztet arra a módra, ahogyan kb. egy emberöltővel korábban Maritain bírálta a bergsoni filozófiát.[36])

[33] A romantikus magatartás gyökerei. *Jelenkor*, 1942. október 15. (IV. évf.) 20. szám, 11.
[34] Uo.
[35] Uo.
[36] Ld. Jacques Maritain: *La Philosophie Bergsonienne*. Marcel Rivière et Compagnie, Paris, 1914, különösen a 47–48.; vö. Turgonyi Zoltán: Maritain Bergson-kritikája. In: Szabó Ferenc (szerk.): *Száz év után – „eszméletcsere"*. JTMR-Távlatok – Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2011. 29–44.

Az irracionalizmus veszélyeit különösen az erkölcs területén látja súlyosnak Ervin Gábor. Sajátos módon olykor e téren az ember természetfeletti utáni vágyának is megvan a maga kockázata. Már idézett Révay-kritikájában így ír erről: „A természetes erkölcs, az eszeskedéssel megállapítható erkölcs csak azt mondaná: légy ember. Az észszerű erkölcs a humanizmus. De az erkölcsi tudatban benne zeng és rezeg az Isten hívó szava: légy több, mint ember. Ez a természetfölötti hívás dicsőségünk és mondhatatlan boldogságunk lehet, de tragédiánkká is válhat. Emberfölöttiekké kellene lennünk: de embertelenek leszünk. Innen van, hogy az áhítatban fürdő misztikából oly könnyű lebukni a teljes amoralizmusig."[37] Az utóbbihoz való eljutás egyfajta – talán nem is mindig szándékos – csúsztatással történik: a tisztán racionálisan belátható, természetes erkölcsnek nemcsak elégségességét, hanem szükségességét is tagadják: „A nagy – de még inkább a másodrendű – misztikusok írásai és beszédei nem győzik eléggé ostorozni a polgári és önelégült erkölcsöt. *Tauler* már nagy gúnnyal beszél a mi igaz tetteinkről, amelyek nem érnek annyit sem, mint egy piszkos rongy. Innen csak egy lépés, hogy a misztikai élmény hatása alatt minden racionális erkölcsöt visszautasítsunk, minden jócselekedetet a bűnnel egyenlővé tegyünk, mint *Luther* tette. Ez a nagy érzés és élmény áll azután a Révayt közvetlenül inspiráló *Kierkegaard* etikája mögött is. Az élménnyel nem lehet vitatkozni. Csak a kifejezésmódját lehet sajnálni."[38] E sajnálat nagyon is indokolt, hiszen az efféle kifejezésmódnak megvannak a maga kockázatai: „Mert a jócselekedet diszkreditálásából nem mindenkinél lesz istenes misztika. Minden negatív teológia, minden természetfölöttiség kedvéért megvetett természeti érték veszedelmes lehet, a kiforratlan étoszú olvasók és tanítványok részére különösen. Az etika válságában sem szabad elszakadnunk az értelemtől. Az értelem nem adja meg az egész etikumot. Nem igazít el a természetfölötti áramoktól átjárt világban. De amit az értelem mond, az magában véve helyes. Csak ne gondoljuk róla, hogy több már nincs, hogy az értelemé az utolsó szó."[39] Ugyanakkor az értelem felett álló követelmények elismerése nem szabad, hogy az értelem teljes elvetéséhez vezessen: „Révay etikája ellentmondásba torkollik [...] Látja, hogy az értelem nem old meg mindent, így hát beléveti magát az irracionalitásba. Nem szabad így tenni. [...] Vagyis a racionális erkölcs nem elég, ha annak eleget teszünk, még azért nem lehetünk valami nagyra magunkkal, akkor még hátra van a legfontosabb, az, amiért hiába is erőlködnénk, a kegyelem műve."[40] Ám a tisztán természetes erkölcs követése is szükséges: „Nem

[37] Az erkölcs dialektikája (Révay József gróf könyve), i. m. 11.
[38] Uo.
[39] Uo. 11–12.
[40] Uo. 12.

szabad, bármily nemes misztikai sugallatok és bármily égő vágyak hatása alatt sem eleve minden cselekvést rossznak bélyegezni, s ezzel minden gazságnak menlevelet adni, s minden becsületes törekvést leinteni."[41]

A ráció védelméhez szorosan kapcsolódik az univerzalizmus melletti határozott kiállása, hiszen az ez utóbbinak alapját képező közös emberi természet egyik legfontosabb eleme eszes élőlényi mivoltunk. Az emberi nem egységének hangsúlyozása számtalanszor visszatér Ervin Gábor legkülönbözőbb írásaiban.[42] Természetesen ezt már szerzőnk katolicizmusa önmagában is magyarázza, de nyilvánvaló, hogy korának történelmi eseményei miatt fokozottan szükségesnek érezte annak aláhúzását, hogy az emberiség egyetlen nagy közösséget képvisel, nemcsak biológiai, hanem végső soron kulturális értelemben is. E gondolat szinte minden más téma kapcsán is újra meg újra felbukkan valamilyen formában. Huizinga egyik (németül *Im Bann der Geschichte* címen megjelent) kötetének bemutatásakor[43] pl. kijelenti: ma egy tudós, ha nem egyetemes, megtagadja a tudományt. Ugyanitt élesen kikel a tudatos, szándékos mítoszgyártás ellen, máshol a nemzet végső értékké avatását ítéli el mint a pogányság egy formáját.[44] Ez azonban nem jelenti azt, hogy Ervin Gábor szerint az egyes nemzeteknek az egyetemes kultúrán belül ne lehetne valami sajátos egyéni helyük és funkciójuk. A magyarságnak éppenséggel kitüntetett szerepet szán a nemzetközi szellemi életben, amint ez Kornis Gyula *A tudományos gondolkodás* című könyvének recenziójából[45] kiderül, ahol Ervin Gábor kifejti: a nagy nemzetek tudósai hajlamosak rá, hogy csak saját honfitársaik műveit tartsák számon, egy kis nép, mint a magyar, azonban nem teheti meg ezt, ám így rögtön több különböző hagyományra figyelünk oda egyszerre, s ezek mind hatással vannak ránk, így szerencsésen találkozik bennünk a német alaposság, a francia szellemi lendület, az angol gyakorlatiasság és az orosz misztika, ami különleges egyéni színt fog adni nekünk, és vezető szerephez juttathat a jövő európai kultúrájában. Azaz a magyarság épp azáltal lesz kitüntetett, hogy nem zárkózik magába, hanem az átlagosnál nyitottabb az *egyetemes* kultúra irányában. Ervin Gábor tehát még e vonatkozásban is az egyetemesség, a közös emberi értékek, a kulturális csere mint a népeket egymáshoz közelítő tényező mellett tesz hitet.

[41] Uo.

[42] Ld. pl. A közös emberi természet. *Jelenkor*, 1942. okt. 1. (IV. évf.) 19. sz. 10.; Idegen költők. *Jelenkor*, 1943. március 1. (V. évf.) 5. sz. 8.; Lángelmék. Jelenkor, 1941. nov. 1. (III. évf.) 21. sz. 2.

[43] A történetíró humanizmusa. *Jelenkor*, 1943. május 15. (V. évf.) 10. sz. 7.

[44] A művész és a nemzet nevelése. *Jelenkor*, 1943. jan. 15. (V. évf.), 2. sz. 8.

[45] A tudós és a művész. *Jelenkor*, 1943. aug. 1. (V. évf.), 15. sz. 11. (Ugyanebben a cikkében értékeli Sík Sándor *Esztétikáját* is. Ld. alább.)

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a fentiek nem egyszerűen valami általános kölcsönös jóindulatot, a másik kultúra fenntartások nélküli, a maga épp-így-létében való elfogadását jelentik. Az emberi nem sokat hangoztatott egységéből Ervin Gábor számára az is következik, hogy közös természetünkön alapul az elvben mindenütt érvényes természetjog, s *elvben* ezen kell alapulnia mindenütt a tételes jogrendnek, ahogy azt Horváth Sándornak *A természetjog rendező szerepe* című tanulmányát méltatva[46] maga is hangsúlyozza. E tényt Ervin Gábor szerint kora már nem látja világosan, ezért is nagy jelentőségű Horváth Sándor műve, mely e téren számos közkeletű félreértést oszlathat el. Már a tisztán természetes létrend síkján is jóval erősebb formában képviseli tehát Ervin Gábor az univerzalizmust, mint napjainkban szokás, hiszen – következetes tomistaként – nem éri be az emberi jogok követelésével, hanem a kötelességeket is felölelő teljes természetes erkölcsi törvényt tartja de jure egyetemes érvényűnek. „Vannak az életnek, az emberségnek alaptörvényei. Vannak örök igazságok. Van a forgandó sorsok áradatában is valami sérthetetlenül állandó: az örök emberi. Amit a bölcselő természetjognak, amit a hívő isteni törvénynek nevez. Vannak az emberi együttélésnek megszentelt szabályai, amelyektől büntetlenül eltérni nem lehet."[47] Ám ennél is tovább megy: természetfeletti síkon is az egység megteremtését – magyarán a kereszténység világméretű elterjedését – tartja ideálisnak. Ez persze már magának a katolicizmusnak a lényegéből is adódik (noha manapság talán kevésbé szokás hangsúlyozni), ám Ervin Gábor esetében láthatóan az a meggyőződés is alátámasztja, mely szerint a tisztán természetes erkölcsre épülő társadalom merőben elméleti lehetőség. Mint gróf Révay József könyvéről szóló, már többször idézett cikkében írja, a pusztán természetes erkölcs szintjén tartósan megmaradni nem lehet; kegyelem híján hamarosan e szint alá süllyedünk, ha viszont igent mondunk a kegyelemre, akkor már a természetfeletti szférájában vagyunk. „Az embernek nem lehet racionális életet élnie. Vagy hallgat a természetfölötti szeretet szavára, a kegyelem vonzó erejére, s akkor a ráció fölé emelkedik; vagy nem hallgat rá – s akkor a ráció alá süllyed. Vagy a ráció fölé emelkedik a kegyelmi élet emberfölötti életáramában és szent misztikájában – vagy az értelmet és az emberi méltóságot egyaránt megtagadja a vér és arany, a szemek kívánsága és az élet kevélysége sátáni álmisztikájában. Itt nincs semlegesség."[48]

Ennek kapcsán is kiderül, hogy az egyetemes testvériség, a közös emberi természet hangsúlyozása nem jár együtt nála az idegen kultúrák kritikátlan elfogadásával, relativizmussal, vallási indifferentizmussal, amelyek korunk

[46] Ld. feljebb a 29. lábjegyzetet.

[47] Lángelmék, i. m. 2.

[48] Az erkölcs dialektikája, i. m. 11.

keresztény szerzőitől nem mindig idegenek. Egy a nem-keresztény misztikáról írott tanulmányában[49] kifejti, hogy fontos értékeket találhatunk ugyan más vallások misztikusainál, de ez nem vezethet ahhoz a feltételezéshez, hogy e vallások egyenértékűek a miénkkel; a közös vonásokat éppen a *missziót* megkönnyítő elemekként értékeli, megint csak máshová helyezve a hangsúlyt, mint napjainkban szokás. S ráadásul azt tekintené ideálisnak, ha a majdan megvalósuló vallási egység egyúttal politikai egység is lenne, azaz, horribile dictu, egy globális keresztény államot tartana kívánatosnak, amint az Robert Ludwig John *Új utak Dantéhoz* című könyvéről írott recenziójából[50] kiderül. Ezt azonban nem a középkori minták alapján képzeli el, hanem olyan társadalomként, ahol az Egyház kizárólag spirituális dolgokkal foglalkozik, közvetlen politikai hatalom nélkül, s az államban csak azáltal érvényesíti befolyását, hogy a politikai vezetők személy szerint egyúttal hívő keresztények is. Aligha tévedünk, ha ebben a Maritain által kívánatosnak tartott „új keresztény társadalmat" („nouvelle chrétienté") kormányzó „lényegileg keresztény laikus állammal" („État laïque vitalement chrétien") kapcsolatos gondolatok hatását látjuk, amelyeket a nagy francia tomista az *Humanisme intégral*ban fejtett ki.

A szűken vett teológián, illetve filozófián kívüli tudományokat képviselő művek is találhatók az ismertetett könyvek között, s Ervin Gábor ezeket láthatóan eleve úgy választotta ki, hogy a katolicizmus tanításának igazolására lehessen felhasználni őket. Az ilyen művek közé sorolható például Juhász Vilmos *Megváltás felé* című vallástörténeti munkája, amelyet Ervin Gábor egyebek között azért értékel sokra, mert a szerző úgy mutatja be a vallások fejlődését, hogy elkerüli a „pogányoskodó romantikát", és a könyv egésze az „anima naturaliter christiana" igazságát húzza alá.[51] Még távolabbi területtel, az orvostudománnyal foglalkoznak a Dr. Weninger Antal műveit bemutató írások.[52] Ezekben Ervin Gábor azt hangsúlyozza, hogy a szerző álláspontja teljesen összhangban van a katolikus egyház tanításával – ami a korabeli orvosok nem mindegyikéről mondható el –, és e könyvekből kiderül, hogy orvostudományi érvek is felhozhatók a nemi erkölccsel, a születésszabályozással, az eugenikával, az eutanáziával kapcsolatos hiteles keresztény felfogás mellett.

Ervin Gábor tehát szemmel láthatóan igyekszik mindenre kiterjedő, koherens egészet alkotó világképet kialakítani olvasóiban, amelyben minden elem szervesen illeszkedik a végső alapelvekhez, legyen szó orvostudományról, lé-

[49] Szempontok a nem keresztény misztikusok méltatásához. *Theologia*, 1938, V. (3) 1–5.

[50] *Jelenkor*, 1942. ápr. 15. (IV. évf.) 8. sz. 11.

[51] *Jelenkor*, 1944. febr. 1. (VI. évf.) 3. sz. 12.

[52] Dr. Weninger Antal: Szellem és egészség. – A gyógyítóművészet új irányai. – Orvos a lélekért. *Jelenkor*, 1941. dec. 15. (III. évf.) 24. sz. 23.; Weninger Antal: Az egészség testi és lelki forrásai. *Jelenkor*, 1943. febr. 1. (V. évf.) 3. sz. 11.

lektanról, történelemről vagy bármi egyébről. Különösen jól megfigyelhető ez a szervességre és következetességre való törekvés az irodalommal, művészettel foglalkozó írásaiban. Ezzel függ össze például Sík Sándor *Esztétikáj*áról alkotott véleménye: e mű elméleti alapozását eklektikusnak és soványnak tartja, igaz, szokásához híven rögtön hozzáteszi, hogy ezért bőségesen kárpótolnak a konkrét művészeti példák elemzésekor ösztönös ráérzéssel megfogalmazott remek gondolatok.[53]

Saját esztétikai tárgyú írásaiban a művészetet az erkölcsnek rendeli alá, tomista szempontból megint csak következetesen. A művésznek az embereszmény érvényesülését kell szolgálnia, akár úgy, hogy azt megvalósult formájában ábrázolja, akár úgy, hogy a megvalósulás hiányából eredő feszültséget, meghasonlottságot stb. mutatja be.[54] Gyakorlatilag ez azt jelenti Ervin Gábor szerint, hogy a művésznek feltétlenül igazat kell mondania,[55] persze a maga sajátos eszközeivel. Szépirodalmi művekről (köztük az általa különösen kedvelt Kosztolányi, Márai és Mauriac alkotásairól) írott kritikáiban is[56] elsősorban ezt értékeli pozitívan, sokszor azonban arra is utal, hogy a valóság őszinte, hamis szépítgetésektől mentes bemutatását, a tisztán profán síkon maradva megoldhatatlannak látszó emberi problémák, feszültségek ábrázolását lehetőleg ki kell(ene) egészítenie annak a többletnek, amely a hitből ered, s amelynek fényében e feszültségek feloldódnak. Ezért írja az általa különben nagyon kedvelt Márai Sándorról a következőket: „Márai világa megváltatlan világ. Az Ige megvan benne. De nem testesült meg. Megvan az ég is, a föld is, csak az nincs, ami a kettőt összeköti, a kereszt. Ezért vigasztalan. Hit, részvét, étosz és értelem van benne. De az embernek ez mind nem elég. Megváltás kell."[57]

Mindezek alapján négy lehetséges típusba sorolja az irodalmi alkotásokat.[58] A legalsó kategóriát papírhulladék-irodalomnak nevezi. Az idetartozó művek, mint a név is jelzi, értéktelenek, de legalább nem is akarnak többnek látszani, mint amik. A következő kategória a giccs, amely szintén értéktelen, de igazi művészetnek álcázza magát, miközben a világról is hamis képet fest. Ezt követik az igazat mondó, tehát értékes, de nem hívő szerzőktől származó művek, amelyek hűen tükrözik az e világi síkon feloldhatatlan feszültségeket, ám ennél

[53] A tudós és a művész, i. m. 11.

[54] Gondolatok a művészet etikájához. *Bölcseleti Közlemények*, 1941, 3–14.

[55] Uo. Vö. A művész és a nemzet nevelése. *Jelenkor*, 1943. jan. 15. (V. évf.) 2. sz. 8.; Lángelmék, i. m. 2.

[56] Az álszent. *Jelenkor*, 1941. nov. 15. (III. évf.) 22. sz. 12. (Mauriac *La Pharisienne*-jéről), Lángelmék (Kosztolányi Illyés Gyula által szerkesztett posztumusz kötetéről, ld. fent); Idegen költők. *Jelenkor*, 1943. márc. 1. (V. évf.) 5. sz. 8. (Kosztolányi Dezső fordításairól); Ég és föld, i. m. 12.

[57] Ég és föld, i. m. 12.

[58] Fehér irodalom. *Jelenkor*, 1943. jan. 1. (V. évf.) 1. sz. 11.

tovább nem mennek, s végül a negyedik kategóriához tartozó alkotások az utolsó lépést is megteszik, a lét szépítés nélküli ábrázolása mellett valamilyen formában megmutatván az Istenhez vezető utat.

A fentiek is már sokszor említett következetességét, elvi engedményektől való tartózkodását példázzák, amely ugyanakkor egy szemernyivel sem csökkentette az övéitől különböző eszméket vallók iránti nyitottságát és rokonszenvét. Azt az embertípust képviselte, amely Maritain szerint a leginkább alkalmas a más hitűekkel való dialógusra; ehhez, ahogy a nagy francia gondolkodó írja, „kemény szellemre és lágy szívre van szükség" (miközben, teszi hozzá szomorúan, ma „a világ tele van elpuhult szellemű kőszívekkel").[59] Ervin Gábor, aki a vitapartner személyi méltóságának tiszteletét sosem tévesztette össze az elvtelen kompromisszumokkal, a különbségek elbagatellizálásával, az indifferentizmussal, egyértelműen a lágyszívűek és keményszelleműek közé tartozott.

[59] Maritain: *A garonne-i paraszt.* Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, Budapest, 1999. 119.

Kis Attila

Ervin Gábor emlékezete

Egy emberről legtöbbet a tettei mondanak. Ha már nem ismerhettünk egy illetőt, de szeretnénk őt jobban megérteni, akkor a fennmaradt munkái, cselekedeteinek emlékezete segít eligazodni a jellemében. A megismerésben sokat segítenek életének körülményei, a kor, amelyben élt, a család, ahol otthon volt. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy egy ember mindig több, mint tetteinek összessége, sőt, mindenki egyedi és megismételhetetlen.

Ervin Gábor atya esetében jó néhány adat rendelkezésünkre áll, főleg írásai, tudományos munkái. Ezek mögött igyekszünk meglátni és láttatni az embert. Tudós, filozófus papról lévén szó, remélem nem illetlenség az antropológia nyelvén megközelíteni az ő személyét: *homo humanus, religiosus, intellectualis.* A következőkben röviden értelmezem az egyes jelzőket Gábor atya személyében, ahogyan én látom.

Homo humanus: EMBER, csupa nagybetűvel. Nemcsak annak született, nemcsak annak nevelték, hanem úgy is élt, és másokat is segített emberhez méltóan élni.

Ember maradt papként: nem nézte le a híveit, pedig tanulmányait kitűnő eredménnyel végezte. A teológiai képzést alázatos lelkipásztorként tudta kamatoztatni, amire még ma sem minden klerikus képes.

Ember maradt tanárként: nem nézte le diákjait, nem „magas lóról beszélt" hozzájuk, bár tudott volna; erre bizonyíték számtalan tudományos publikációja. Tanárként én magam is tapasztalom, hogy a diákokat nem lehet *csak* tanítani, pláne hittanra. Itt sokkal többről van szó. Hiteles, felkészült emberként kell kiállni az órára, ami – jó esetben – nemcsak egy óra a sok közül, hanem mindig többnek is kell lennie. Nem feladat a térítés, de úgy kell élni, hogy a diákok kérdezzenek, minél többet, és egy idő után – talán – igazi hit is ébred bennük, amihez egy picit a tanár is hozzájárulhatott. Másik fontos eleme a tanárnak, hogy nemcsak az órán, az iskolában tanár, hanem mindig, mindenhol. Az utcán éppúgy, mint az iskolában; a kápolnában éppúgy, mint a nyári táborban. Ervin Gábor atyát a diákjai tisztelték, és talán ez a legtöbb, amit egy tanárról el lehet mondani. Ezek után nem meglepő, hogy *„Gábor atya piarista szeretett volna lenni, de elutasították a szülei zsidó származása miatt. Ugyanígy járt a ferencesekkel"* – emlékezik rá vissza Dr. Pólya János egy 1981-es levelében.

Ember maradt az embertelenségben is: a nyilas rémuralom idején felvarrta reverendájára a sárga csillagot, hogy sorsközösséget vállaljon édesanyjával, testvéreivel és a magyar zsidósággal, pedig őt ez alól védte a habitus. Sőt nyíl-

tan is kritizálta a rendszert és a hamis ideológiát, mikor az utcán nagy csoportban tereltek szerencsétleneket. Lakásán mindenkinek menedéket adott, aki erre rászorult (erdélyi leventeszökevénynek éppúgy, mint zsidóknak). Ezzel a viselkedéssel tökéletesen megvalósította a keresztény caritas elvét, a másikon való önzetlen segítséget, attól függetlenül, hogy mikor ki vagy miért szorul éppen rá.

Homo religiosus: Gábor atya vallásossága példaértékű. Soha nem adta fel semmiben a reményt, még testvéreit is megpróbálta Svájcba menekíteni, igaz, ez a kísérlet utólag inkább naivitásnak tűnik. Végig hűséges maradt hivatásához. Azzal, hogy zsidó családjából katolikus pap lett, életútja kísértetiesen emlékeztet az apostolokéra. Sajnos sorsa is nagyon hasonlóan alakult, mint a legtöbb apostolé: üldöztetés után kínzás, majd kivégzés.

Homo intellectualis: kitűnő tanulmányok, hat nyelven beszélt, doktori értekezés, saját könyvek, fordítások, recenziók hosszú sora, sőt a pszichológiában és a grafológiában is jártas volt. 1935-ben még egy vidéki szociográfiai felmérésben is részt vett, amely a falusi gyerekek étkezését vizsgálta (ő budaörsi káplánként segített a felmérésben). Más embernek ennyi szellemi munka egy hosszú élet eredménye, neki ehhez képest rekordidő alatt sikerült egyéb tanítói és lelkipásztori teendői mellett egy viharokkal teli történelmi korban ezzel is gazdagítani a magyar kultúrát. Tudományos elhivatottsága mindenképpen példaértékű.

32 év. Még körülbelül másfél hónap kellett volna a krisztusi kor eléréséhez. Ennyi jutott neki itt a földön, de mi mindent tudott kihozni belőle! Mennyivel eltérőbb ez az életút a néhány évvel korábban hasonló születésnapról elmélkedő József Attiláéhoz képest. Míg a költőt e versében a bánat jellemzi, addig itt egy harciasan, bátran, hittel és tudománnyal kéz a kézben végigélt életről beszélhetünk.

Gábor atya munkásságából két témát emelek ki a következőkben, amelyek, úgy hiszem, hogy tovább segítenek értelmezi az ő személyiségét. Először a Széchenyi vallásosságáról szóló tanulmányát, majd a doktori értekezését. A következőkben többször is idézek Ervin Gábor műveiből, mert stílusa, szavai – úgy gondolom – még jobban segítenek közelebb hozni alakját.

Széchenyi személyének értelmezésében a szerző szerint a külső tetteken kívül a belső motivációról kevés szó esett, pedig enélkül a többi sem érthető. Ervin Gábor úgy gondolja, hogy gróf Széchenyi István *„egész tevékenységének mozgató ereje az Istenszolgálat gondolata"*.[1] A legnagyobb magyar egész életét ennek mentén élte, s időskorában ennek félresiklása okozta szomorú végét. *„A*

[1] *Jubileumi Emlékkönyv, 1831–1931.* Kiadja a Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája. Budapest, 1931. (A továbbiakban: *Jubileumi emlékkönyv*) 241.

kezdet hatásai mindig maradandó bélyeget hagynak a lelkületen – s ha nem figyeljük meg őket, könnyen juthatunk téves ítéletekre s abba a hibába esünk, hogy az egyéniségnek tulajdonítjuk a kor vonásait."[2]

Széchenyi esetében az ellenreformáció, illetve a francia forradalom és a felvilágosodás a fiatalságát meghatározó eszmék. A családi házból mély vallásosságot, őszinte jámborságot hozott magával. Ebből a légkörből kerül fiatalon a napóleoni háborúk borzalmai közé. A durva katonaélet után a léha főúri nagyvilági élet hasonlóan vallásilag közömbös, ha nem épp rongáló. Ilyen szélsőségek között aránylag hosszú idő kellett, hogy megtalálja saját vallásosságát: *„Széchenyi lelkivilágának középpontja: állandó, belső kapcsolat Istennel."*[3]

Úgy gondolom, hogy Gábor atya Széchenyi vallásosságából a mélyen hívő ember belső imádságát tekintette fő példának. Erre utal a következő idézet: *„Hatoljunk be Széchenyi imádkozó lelkébe – milyen kérésekkel járul ez a nagy lélek Teremtője elé? Mint Salamon király, ő is bölcsességet kér az Úrtól, hogy igazán szolgálhassa. Tehetségeket kér, hogy Isten akarata szerint használhassa. Erőt kér, hogy helyesen cselekedhessék."*[4] Későbbi életét ismerve nekem úgy tűnik, hogy ezek a gondolatok állhattak legközelebb a fiatal papjelölthöz, s ezekkel tudott leginkább azonosulni. A Széchenyi életcéljaként megfogalmazott alapelvek is azonosíthatóak a sajátjaival: *„Istent követni, Istent akarni, Istent szolgálni megalkuvás nélkül."*[5] (Ervin Gábor és édesanyja a kivégzésük előtti kínzás közben a Miatyánkot mondták hangosan!) A szerző kiemeli, hogy Széchenyi *„minden tökéletesedés kezdetét önismeretnek nevezi"*.[6] Az önismeret ilyen formában történő hangsúlyozása nagy példa lehet egy olyan érett, nyitott fiatal felnőtt számára, mint Ervin Gábor. Az önismeret legbiztosabb elérése pedig a rendszeres, napi lelkiismeret-vizsgálat. Itt egy Széchenyi-idézet következik, amely egyben az eddigiek értelmezése is: *„A tiszta lelkiismeret mennyei érzés.* [...] *Nélküle a királyi szék rideg pusztaság, vele még a kínpad s vesztőhely sem ijesztő, s elsőtől utolsóig a világ roppant felszínén mindenkinek sajátja lehet, ki becsületesen teljesíti kötelességét."*[7] Ervin Gábor itt kiemeli, hogy nem a siker a kötelesség, hanem maga a tett.

A szerző Széchenyit a vallásosság kapcsán megérteni igyekszik és nem megítélni még ott is, ahol a kiváló politikus hitében eltér a katolikus tanítástól. Nem bíráskodni akar, hanem a dolgok igazi okát kutatva, mint egy bölcs öreg, szinte együtt érez, igyekszik mindenben a jót meglátni. Végül összefoglalásként

[2] *Jubileumi emlékkönyv*, i. m. 242.
[3] Uo. 248.
[4] Uo. 250.
[5] Uo. 252.
[6] Uo. 252.
[7] Uo. 253.

megállapítja Széchenyiről: *„Az ő vallásossága gyakorlati: csak azzal törődik, mi a tevékeny életre fontos."*[8]

A dolgozat érdekessége, hogy ezt a művet Ervin Gábor 19 évesen írta. Meglepő, hogy a szerző fiatal kora ellenére mennyire problémaérzékeny. Már ekkor komolyan foglalkoztatta a személy belső világa, annak valódi mozgatórugói. Külön érdekesség, hogy a magyar történelem ilyen kimagasló, mégis tragikus sorsú alakját választotta elemzése tárgyául. A legtöbben ekkora szellemi kihívást csak később mernek kipróbálni, de benne a bátorság, a felkészültség és a kíváncsiság együtt diadalmaskodott.

Egész életére jellemző a doktori értekezése. Egy doktori értekezés témájául olyat választ az ember, ami legjobban rá jellemző vagy leginkább érdekli. Ha így közelítünk Ervin Gábor atya munkájához, még érdekesebb képet kaphatunk. Már a címe is sokat elárul: „Az emberi természet sebei és gyógyulásuk": mintha már előre tudatosan szellemileg is felkészült volna a viharos időkben a lelkipásztort érő nehéz feladatokra, hogy valóban a lelkek gyógyítója lehessen a szörnyű időkben. A dolgozat bevezetőjének mondatai nemcsak tudományos pályájára, de életére is éppoly igazak: *„Magas példaképeket tűztünk magunk elé, mert inkább akarunk nagyot bukni, mint silányat akarni."*[9] Aquinói Szent Tamást követi, s művei alapján, méltó módon. Mesterének, a piarista Schütz Antal professzornak is minden bizonnyal kiváló diákja volt. Ervin Gábor atya mestereinek mondhatta a két világháború közötti keresztény szellemi élet legnagyobbjait: a méltán híres szónok és író Prohászka Ottokárt, a „sajtóapostol" Bangha Béla jezsuitát vagy épp a fiatal veszprémi püspökként elhunyt „rádióapostol" Tóth Tihamért. Az Angyali Doktor antropológiáját értelmezi, amelynek egyik fő pontja, hogy az ember, mint személy, nem az általános esete, hanem megismételhetetlen és egyetlen. Az ember belső feszültsége az egyed és a személy ellentétéből ered, mert míg az egyed a faj egy tetszés szerinti megismételhető példánya, addig a személy épp ellentéte, megismételhetetlen.

Doktori értekezésének első részében az emberi természetet írja le. Ebben egy szépen kidolgozott és értelmezett test–lélek-harmónia jelenik meg: *„Az emberi testet az emberi lélek teszi azzá, ami.* [...] *Az ember összekötő a tiszta szellem és az anyag világa között.* [...] *A test nem börtöne, csak talaja a léleknek. A lélek célja és boldogsága szellemi: Teremtő istenének megismerése és szeretete."*[10] A szerző szerint az ősbűn igazi lényege nem a boldogságkeresés, hanem a pusztán érzéki ismeretben való boldogságkeresés. A szellemi boldogságkeresésre minden

[8] Uo. 258.

[9] *Az emberi természet sebei és gyógyulásuk.* A budapesti királyi magyar Pázmány Péter-tudományegyetem hittudományi karán a doktori cím elnyerése végett benyújtott értekezés. Budaőrs, 1934. Előszó. R.K. Közp. Hittudományi Akadémia Könyvtára, Budapest.

[10] *Az emberi természet,* i. m. 2.

ember természeténél fogva nyitott és képes. A testet nem szabad megvetni, hanem a helyén kell kezelni: *„A test nem a lélek börtöne, még kevésbé ellensége, még csak nem is szükséges rossz. Az emberi természet úgy van megalkotva, hogy a test a léleknek engedelmes és értékes eszköze legyen."*[11] A forma a lélek, a test az anyag, s mindig az anyag van alávetve a formának, különben „monstrummá" válna az ember. Természetüknél fogva a lélek azonban romolhatatlan, míg a test romlandó. A test ilyetén voltából következik, hogy *„szenvedések, a létfenntartás nehézségei, a halál, s ami rosszabb, a halál félelme származik".*[12] Ezek a problémák azonban csak megnehezítik a lélek kiteljesedését, de nem akadályozzák meg teljesen. Valójában igazán ezen nehézségek által ismerjük meg Istent, aki ellentéte a mi elesettségünknek.

A keresztény tanítás szerint a keresztség szentsége eltörli az ősbűnt, de megmarad a bűnre való hajlandóság, a conqupiscentia, a rendetlen vágyakozás. Ez akkor uralkodik el az emberen, ha felborul test és lélek törékeny egysége, és a lélek aláveti magát a test kívánságainak, ahelyett hogy ő szabná meg a test irányait. Szent Ágostonra hivatkozva Ervin Gábor kifejti, hogy *„a conqupiscentia nem feltétlen rossz. A jó Isten teremtette vele az embert.* [...] *A tiszta természet állapotában, ahol nem lehet szó kegyelemről, a conqupiscentia sem érhette el azt a fokot, amelyet a tapasztalati emberben mutat. Tehát az emberi természethez hozzá tartozik a conqupiscentia, mint az értelem korlátaiba ütköző erő, de nem mint azokat túllépő hatalom."*[13] Ezt követően végigveszi az ágostoni, tamási érvelés ellenzőit (csupa neves teológus: Scotus, Suarez...), és elemzi azok elhibázott bizonyításait. Következtetése: *„Isten nem teremthet bűnöset, de teremthet olyan embert, aki a bűn kísértésének van kitéve."*[14] Aki így szemléli az embert, az sokkal megértőbb a másikkal, és könnyebben tud neki megbocsátani. Adott esetben az ember alapvetően jó, csak épp rossz útra tévedt, mert nem tudta felmérni, hogy valójában mi a jó számára. Ezzel a tanítással leginkább a nominalizmus vitatkozik, *„amely a természet változhatatlanságát, s így a természeti és természetfeletti óriási belső különbözőségét sem ismeri el".*[15] Más szóval az ember természete változhat, eredetileg jó volt, de az ősbűn óta teljesen megromlott. Gábor atya ezzel szemben úgy gondolja, hogy a természet megmaradt, csak az állapot, a viszonyok és a körülmények változtak meg. A conqupiscentia lényegében is van jó: *„...az akarat igenis jobban törekedik egyes tárgyak után, mint amennyire megérdemlik".*[16] Igaz, ez a jó a kellő arány hiánya. A szerző itt megint visszatér

[11] Uo. 4.

[12] Uo. 5.

[13] Uo. 7.

[14] Uo. 10.

[15] Uo. 11.

[16] Uo. 12.

Szent Tamás gondolatmenetéhez: *„A teremtmény kiválósága a Teremtő dicsősége.* [...] *Sohasem lesz a Teremtő dicsőségére, ha valamely természettől megtagad olyasmit, ami annak kijár. Márpedig minden természetnek kijár, hogy célját elérhesse.* [...] *A Természet Ura tartja fenn a természetet, mint olyat. Létét elveheti tőle, de lényegén nem változtathat.*"[17] Mindezek után fogalmazza meg alaptételét: az emberben tapasztalható rendetlen vágyakozás (conqupiscentia) nem a test–lélek-kettősség eredménye, hanem külső okra vezethető vissza.

A dolgozat következő részében Ervin Gábor atya a természet sebeivel foglalkozik. Az ősbűn nem változtatta meg az ember természetét, de a természet javaival való viszonya megváltozott: az ember elvesztette a paradicsomi adományokat, és sérült, gyengült a jóra való hajlandósága (ezt nevezi Szent Tamás a természet sebének), de alaptermészetében változatlan maradt. Az emberben a segítő kegyelem igyekszik segíteni az embert igazi célja elérésében, de minden ember eltérően áll mind a sebhez, mind a segítő kegyelemhez. A természeti seb, a jóra való hajlandóság gyengesége leginkább a négy sarkalatos erény fogyatékosságában jelentkezik:[18]

Lélekrész	*Erény*	*„Sebek" (erények hiányai)*
Értelem	Okosság	Tudatlanság sebe
Akarat	Igazságosság	Rosszakarat sebe
Haragvóképesség	(Lelki)erősség, bátorság	Gyengeség sebe
Vágyóképesség	Mértékletesség	Rendetlen vágyakozás sebe

Az emberi természet az ősszülők bűne miatt ezeket a sebeket hordozza magában. S ezek egésze okozza, hogy *„a jelen ember természetes erőivel még a természeti törvény teljes és állandó betartására sem volna képes*"[19] Isten kegyelme nélkül.

A következőkben először a sebekről esik szó, majd azok gyógyulásáról. A dolgozat egészének van egyfajta aktualitása, de a most következő sebeknek, úgy gondolom, hogy kiemelt, jelen állapotunkban is megfontolandó üzenetet is nyújt Erin Gábor atya dolgozata.

A tudatlanság sebe: A tudatlanság oka a természetfeletti rendbe való felemelés Ervin Gábor szerint. Az ember többre vágyik, mint amit a természet tud neki adni, és ez hajtja folyamatosan tovább. *„A kegyelmi rend általánossága, a természetfeletti isteni Gondviselés mindenkire kiterjed, de éppen ezzel zavart okoz*

[17] Uo. 13.
[18] Vö. uo. 17.
[19] Uo. 18.

a hit nélkül szűkölködő lelkekben. Minden lélekbe beleoltja a természetfeletti istenbírás többé vagy kevésbé kifejezett vágyát. Ez a vágy oka, de jele is az értelem sebének."[20] Ennek a vágynak a bizonyítékait látja Ervin Gábor atya a Védákban (világ megtagadása) vagy épp Platón műveiben (ideák világa és az árnyékvilág közötti különbségek). Az ellentétek igazán csak a hitben oldódnak fel: az Isten megismerése utáni vágyat csak Isten kegyelme segíthet enyhíteni. De ahol a hit és az értelem elszakad, ott megint jelentkezik ez a kettősség.

A rosszakarat sebe: Az értelem kihat az akaratra. *„Az akarat sebe abban áll, hogy jelenleg az ember könnyebben kisiklik a végső cél irányvonalából, mint tette volna a tiszta természet állapotában. Mellékcélok lépnek fel, amelyek a végső céltól eltérítik.*"[21] Az ember hiába tudja, hogy mit kell tennie a végső cél eléréséért, gyakran inkább választja a közelebbi, látszatboldogságot okozó aktuális gyönyöröket. Isten a cél, de ehhez saját eszközei az embernek nem elégségesek. Könnyen képes a végtelen utáni vágyát aprópénzre váltani anyagi vagy silányabb szellemi jólét reményében. Ennek a keresésének kiváló példája Szent Ágoston élete. *„Lelkiéletünk át van itatva kegyelemmel, vagyis természetfeletti, tehát irracionális elemmel. A kegyelem olyanokra ösztönöz, ami a »pogányoknak bolondság«. Ezek az ösztönzések homályosak, érthetetlenek, és amíg a hit meg nem világítja és rendbe nem szedi, valóban túlzásokba, helytelenségekbe ragadnak.*"[22] Ez a megvilágítás csak kimunkált, megélt hittel lehetséges, amihez hosszú út vezet. Az ember életében ezt a zavart állapotot legkézzelfoghatóbban a költők és a művészek tudják kifejezni. Ervin Gábor atya Nietzsche dionüszoszi mámorát is idesorolja, mint aki célt tévesztett valahol útközben. A zseni megérzi a világban a misztériumot, de nem tud vele igazán mit kezdeni. Az emberi kifejezésekkel, amelyek erről a világról tudnak szólni, Istenről csak negatív formában beszélhetünk, esetleg fokozásban, de ez utóbbi csak igazán halvány közelítése a valóságnak. Imádással közelítünk a megfoghatatlan és megnevezhetetlen misztérium felé. Max Scheler gondolatát tovább bontva, a szerző szerint ha tévesen tesszük ezt, bálványimádók, ha helyesen, akkor Isten imádói leszünk.

A gyengeség sebe: Az ember alapvető tapasztalata, hogy nem mindenható. Nem képes mindig mindent megoldani, sőt általában az ember tervez, és a dolog valahogyan alakul. A gyermekkori mindenhatóság érzése gyorsan elmúlik, és meg kell tanulni az embernek segítséget kérni és adni. Nehéz eldönteni, hogy melyik a nehezebb; általában kérni. Ez különösen igaz a boldogságkeresésre. Még a földi céljainkat is csak nehézségek árán érhetjük el, hát még

[20] Uo. 20.
[21] Uo. 26.
[22] Uo.

a transzcendens utáni vágyunk mennyire elérhetetlen tisztán önerőből. Az emberi butaság magas szintje, ha megpróbálja életéből a természetfeletti igényeket kiirtani, és csak a földi létre összpontosít. Egy idő múlva rá fog ébredni, hogy a legnagyobb e világi jólét sem okoz igazi boldogságot, ha nem egészíti azt ki valami lelki, másra nyitottság. Az ember igazi gyengesége talán épp az, amikor nem akarja saját gyengeségét beismerni. A keresztény ember felismeri saját határait, elismeri gyengeségeit (erre utalhat Szent Pál is: 1Kor 12,5), és ezzel mindig szálka volt s maradt környezete szemében. Erre buzdítja és emlékezteti Jézus keresztje, amelyet minden imádság elején magára rajzol, mintegy emlékeztetésül. A kereszténységben a legteljesebben a sebeket talán a misztikusok viselték. Ők értették meg igazán Jézust: ahogyan Ő is felvette keresztjét, felment a Golgotára meghalni, úgy a követőinek is ez a sorsuk. Nem lehet elmenekülni a saját keresztünk elől, mindannyiunknak fel kell vennünk a sajátunkat, és fel kell vinnünk a saját Golgotánkra.

A rendetlen vágyakozás sebe: Ervin Gábor atya ezt a sebet ítéli mind közül a legveszélyesebbnek, ebben látja a többi seb egyfajta összegzését. *„Jelen állapotunkban olyan nagy szerepe van a rendetlen vágyakozásnak, hogy kegyelmi eszközök szükségesek vele szemben már a természetes erkölcsi rend betartásához is."*[23] A szerző párhuzamba állítja a földi és az égi szerelmet, a földi és az égi ideál utáni vágyakozást. Ennek érzékeltetésére idézi az ír költő, Yeats néhány sorát (amelyet, úgy tudom, ő fordított először magyarra):

Sosem találkozott még két szerelmes
Csókban, hogy ne érezte volna: Más
is ott van. S szinte sírtak, mert sosem
találták meg.

Gábor atya munkássága így a fordítás mellett a műfordítással is bővült. Hasonlóan dicséri az Atya Wordsworth, Keats, Vörösmarty műveit, mint amik segítenek megérteni ezt a természetben is megjelenő természetfeletti vágyakozást. A hold fényéhez hasonlóan gyakran a teremtett dolgok is jobb színben tűnnek fel a természetfeletti utáni vágyban, mint egyébként, s ez gyakran becsapós lehet. Csak a hit igaz fénye adhat valódi eligazodást a sok hamis csillogás közepette. *„A rendetlen vágyódásban csattan ki a természetfeletti rendbe emelt, de a teljesség és épség adományaitól megfosztott emberi természetnek minden gyengesége."*[24]

[23] Uo. 35.
[24] Uo. 38.

A sebekről szóló fejtegetés végén a szerző a sátán szerepét is tisztázza: *„A természet romlása, illetve sebe csak indirekt az ördög műve, olyanformán, ahogy a tűznek csak indirekt oka az, aki a fát vágja. Közvetve mindenesetre az ördög okozta sebünket, amikor a rosszra tanította Évát, s a meglévő sebet is igyekszik elmérgesíteni, és a maga céljára használni az ember helyzetében lévő adottságokat."*[25] Ervin Gábor atya itt különbséget tesz a római és a manicheus vallásosság között. A rómaiak túlzott természetfeletti nyitottsága vezethetett az istenek egész seregének kialakításához, amely az élet minden egyes részét szakralizálta (különkülön istenekkel), amit Szent Ágoston is joggal ostoroz a *De civitate Dei*ben. A manicheusok ezzel szemben a világot a Rossz teremtésének tartották (dualista szemléletük miatt), és így elítélték, ezért nevezi őket Ervin Gábor atya a sátán hívőinek (megosztók).

A sebeket végső soron a szerző pozitívan is értékeli: *„Ha a sebek csak negatívumot, hiányt jelentenének, a tiszta természet állapota jobb volna a mainál – de a mai végtelenül jobb valójában, mert a sebzettség csak a paradicsomi állapothoz képest hiány, a természetihez képest léttöbblet. Igaz, hogy ez a léttöbblet fájdalom, de az életgyarapodás nem lehet fájdalom nélkül."*[26]

A dolgozat utolsó nagy egységében a kegyelem gyógyító erejéről értekezik a szerző. Isten oltja minden emberbe az Ő utáni vágyat, s ez a vágy sebet ejtett az emberen. A segítő kegyelem hivatott ennek a sebnek a gyógyítására, de aktívan együtt kell vele működni. A kegyelem nem erőszakos, csendben sugalmazza, hogy mit kell tenni, de ehhez az ember részéről megfelelően érzékeny fülek kellenek, hogy pontosan meghallja a segítséget. Ezután még engedelmeskedni is kell a kegyelemnek. Ennek az engedelmességnek a betetőződése az üdvözülés: az embert önerején felül és érdemtelenül Isten magához emeli. Az embernek el kell fogadnia, engedelmeskednie kell Istennek, hogy az igazi boldogságra eljuthasson, már csak azért is, mert önerejéből erre képtelen. Erre az engedelmességre mutatott példát a szolgai alakot öltő Jézus Krisztus: Legyen meg a Te akaratod! Ez egyben a hit teljessége is: teljesen átadni magunkat Istennek, hogy azt tehesse velünk, aminek szánt minket a teremtéskor. Csak így gyógyulhatnak be az ember sebei. A gyógyulás s így a kegyelem közvetítői általában anyagi dolgok: a szentségeket, szentelményeket anyagi közvetítők segítségével kapja az ember (pl. a keresztség szentségénél víz, a hamvazkodás szentelményénél hamu...). (A papírlap nem érti mi van ráírva, de mégis megérteti mással! – Ervin Gábor példája.) *„Ha figyelembe vesszük, hogy minden nép, minden időben oly nagy jelentőséget tulajdonított a különböző vallási szertartásoknak, nem látszik túlságosan merésznek az az állításunk, hogy a kegyelem anyagiak*

[25] Uo. 40.
[26] Uo. 41.

által való közvetítésének legalább is burkolt ismerete már az őskinyilatkoztatásnak tartalmául kellett csak szolgáljon."[27]

Az anyagi világnak a misztikában is nagy szerep jutott, elég csak Szent Ferenc működésére gondolni. Ervin Gábor atya szerint a sebekből való biztos és gyors gyógyulást a misztika adja a hiten keresztül: *„A hit három éjszaka alatt meggyógyítja az embert a természet sebeiből, ha az isteni Orvos vesz minket gyógyításba. Ez a három éjszaka: az érzékek éjszakája, a szellem éjszakája és a nagy sötétség."*[28] Az első éjszaka a rendetlen vágyakozásból gyógyít ki, a második éjszaka a szellemet irányítja a hit felé, míg a harmadik éjszaka a lelket hangolja Istenre, ezáltal legyőzve az emberben az önzést. A hit magától nem képes ezekre, a Szentlélek ajándékaira (hit, remény, szeretet) van szükség a megvalósuláshoz. A három isteni erény segítségével lehet az erkölcsi, sarkalatos erényeket helyreállítani.

A hit megtisztítása a tudomány segítségével lehetséges. Ahol ez a segítség elmarad, ott a hit farizeuskodássá, fanatizmussá alakul.

Ezt a munkát Ervin Gábor atya 22 évesen írta, ami, doktori értekezésről lévén szó, igazán különleges teljesítmény. Már a Széchenyi-dolgozatnál tapasztalható a szerző problémaérzékenysége, ami ennél a munkánál még jobban megjelenik. Képes szembeszállni neves teológusokkal, akik szerinte nem teljesen helyesen értelmezték Aquinói Szent Tamást, és elég ügyesen és szakszerűen igazolta a saját álláspontját. Szakmai és lelki szempontból is követendő példa az ő élete és hivatása iránti elkötelezettsége.

Ha a történelem véres vihara és az embertelen ideológia nem szólítja oly korán Teremtőjéhez, biztos vagyok benne, hogy a XX. század egyik legnagyobb magyar keresztény filozófusává, teológusává válhatott volna. Így marad az emlékezés és a fiatal tudós műveinek újbóli átelmélkedése.

[27] Uo. 45.
[28] Uo. 48.

II. ERVIN GÁBOR BÖLCSELETI MUNKÁI

Válogatás*

* Ervin Gábor munkáiban az egyes utalások helyét megjelöltem, az idegennyelvű idézeteket lefordítottam, ahol kellett, forrásukat feltüntettem. Az írások lábjegyzeteinek, a szerzőknek és címeknek rövidített változatait minden lehetséges esetben feloldottam, az újabb magyar kiadásokat feltüntettem. *(A szerk.)*

Kultúra és emberiség

1. Bevezetés

A kultúra és az emberiség ma egyaránt problematikussá vált fogalmak. Mivoltuknak, kölcsönös viszonyuknak tisztázása különösen időszerű bölcseleti feladatnak látszik. E feladat szolgálatában állanak az itt következő gondolatmenetek.

Mit értünk ezen a szón: „kultúra"? Így tettük fel magunkban a kérdést. De észrevettük, hogy nem adhatunk rá feleletet, amíg előbb az emberiség mivoltát, fennállásának módját nem tisztáztuk. A kultúrát ugyanis úgy ismertük meg, mint haladást az emberiség létesülése felé. Az emberi természet vizsgálata arról győzött meg, hogy az ilyen haladás lehetséges. Az emberi természet a kultúra alapja, a kultúra lehetőségének biztosítója. Ha e lehetőség valósággá lesz, ha a kultúra létrejön, akkor valósággá válik az emberiség is, mint az emberek szellemi egysége. Ez utóbbi két alakulatban jelentkezik: a tudományban és a művészetben.

A kultúra alapja tehát az emberi természet, lényege az emberek abbeli törekvése, hogy megvalósítsák az emberiséget, megnyilvánulási módja pedig a tudomány és a művészet. Ezeket a gondolatokat szeretnők a következő lapokon kifejteni és tőlünk telhetőleg igazolni.

2. Mit jelent: „kultúra"

Van-e a „kultúra", „civilizáció", „műveltség" szavaknak világos, szigorúan meghatározott tartalmuk, vagy úgy változtatják jelentésüket, mint a Polóniust csúfoló Hamlet felhői alakjukat? Jól tudjuk, a szavak csak egyezményes jelek. De felfedezhető-e csak valami egyetértés, csak valamilyen nyoma az egyezménynek e szavak használata körül?

A *kultúra* szó ősi értelme nem adott alkalmat félreértésekre. Amíg csak agri-, viti-, horti-culturáról, föld-, szőlő-, kertművelésről van szó, addig nincs helye vitának. De amikor a szó „önálló életet kezd élni", zavarok támadnak. Mert ugyan ki tudná pontosan megmondani, mi az a „kultúrlény, kultúrjószág, sőt kultúrbotrány"?[1]

[1] Illyés Gyula: Csizma az asztalon, Budapest, é. n. (1941), 64. – Az irodalmi utalások együttal a hála és köszönet kifejezései azok iránt a „személyes szellemek" iránt, akiknek „jelvevői" voltunk. De előzze meg őket a hála és köszönet azok iránt, akik személyes tanácsaikkal és támogatásukkal segítették a szerzőt. Közülük legyen szabad megemlítenem: Kecskés Pál és Ivánka Endre egy. ny. r., Mátrai László egy. m. tanár, Szondi Lipót főorvos, Zemplén György főisk. igazgató és Katona Jenő főszerkesztő urakat. – Az irodalomjegyzék természetesen nem tünteti fel a kérdések teljes irodalmát. A szerző itt csak azokat a műveket említi meg, amelyek a szövegre hatással voltak.

Cicero merész metaforát alkotott a „cultura animi", a lélek művelése szóösszetétellel.[2] Egyéni, konkrét jelenségről, az egyes ember önműveléséről van nála szó.

Az újkori bölcseletben a kultúra már sokkal általánosabb, elvontabb értelmet nyert. Az egyes ember kiművelése helyett az emberiség kiművelése, az emberi élet megnemesítése minősül kultúrának.

A történetíróknál és történetbölcselőknél az általánosítás még csak részleges. Az ő szemükben a kultúra életformát jelent. Egy-egy közösen jellemezhető embercsoport életformáját. Így beszélnek a mikénei vagy lovas-nomád vagy középkori kultúráról.[3]

A kultúra fogalmát Kant emelte az általánosságnak és elvontságnak legmagasabb fokára. „A kultúra – írja – az, ami által egy értelmes lény szabaddá, vagyis kitűzött céljaira alkalmassá lesz."[4] E meghatározás elvontságát az biztosítja, hogy szerinte a kultúra alanya éppúgy lehet egyedi, mint kollektív, tárgya pedig tetszésszerinti („beliebige Zwecke"). Erősen kidomborodik benne a kultúra formális oldala: a cél és az eszköz, eszmény és tény, elgondolás és végrehajtás kettőssége. A kultúra legszerencsésebb meghatározásai azok, amelyek e kettősséggel számolnak. Mondhatjuk *Kornis Gyulá*val, hogy a kultúra „lét, érték, szintézis, tevékenység, feladat és eszmény", *Pauler Ákos*sal úgy tekinthetjük, mint „az igazság szolgálatát erőkifejtés által", *Ortega y Gasset*-tel az „életproblémák megoldási kísérletének" nevezhetjük,[5] mindig a meglevő és a munkálandó tökéletesebb állapot kettősségével találkozunk.

Ha a kultúra szó eredeti értelméhez, a műveléshez ragaszkodunk, meg kell neveznünk azt az alanyt is, amelynek művelésére gondolunk. Ebben az esetben a kiindulópontunk maga az emberiség, éspedig művelésre szoruló, művelésre alkalmas aspektusában: mint emberi természet. Ha ezt tekintjük a kultúra alapjának, már hatalmas lépést tettünk a metafizika felé. Már föltételeztük azt, amit még bővebben ki kell fejtenünk: hogy van közös emberi természet.

[2] Cicero, Marcus Tullius: Tusculanae disputationes, II. 5. [*Tusculumi eszmecserék*. Budapest, 2004. 80.]

[3] Toynbee, A. J.: A Study of History I–VI. London, 1935–1938. Ld. még Christopher Dawson meghatározását: „A culture is a common way of life – a particular adjustment of man to his natural surroundings". Age of the Gods. London, 1933. Hasonló értelemben beszél kultúrákról Sorokin, Pitirim: A.: Social and Cultural Dynamics. New York, 1937. (I. 3.).

[4] Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, 83. §. „Egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában) a kultúra." [Kant, I.: *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979². 402.]

[5] Kornis Gyula (szerk.): A mai világ képe, I. köt. Szellemi élet. Budapest, é.n. (1938); Bevezetés a tudományos gondolkodásba. Budapest, 1922. A kultúra és az értékek formális jellege. *Athenaeum*, 1933; Pauler Ákos: Az etikai megismerés természete. Budapest, 1907. 183. lap; Ortega y Gasset, J.: Stern und Unstern. Stuttgart, 1937.

3. A közös emberi természet

A keresztény gondolkodás mindig meg volt arról győződve, hogy embernek lenni közös sors. Van egy olyan láthatatlan kapocs, amely összefogja a tűzföldi vadászt és a párizsi bankárt, a chicagói nagyiparost és a pekingi kulit. Az emberiség egy nagy család, amelynek természetes feje Ádám, természetfölötti vezetője Krisztus. Közös emberi természetünk nyögi az áteredő bűnt, közösen részesedünk a megváltás kegyelmeiben. Sohasem vagyunk egymástól elszigetelődve, nem élünk és nem halunk önmagunknak, legkisebb cselekedetünk hatásai is kiterjednek az egész emberiségre, az emberiség organizmusának, valós közösségének nem vetnek gátat sem egy család, sem egy ország, sem egy fajta határai. „Mindenki mindenkiért felelős".[6] A bűnbeesés, a megváltás, a *Corpus Christi Mysticum* dogmái feltételezik a közös emberi természetet.[7]

De az emberiség egységéről nemcsak a hit biztosít. Az értelem is tanúskodik mellette. A természettudományos szemlélet a közös faj minden jellegzetességét megtalálja az emberiségben. Bár az emberiség polyphyletikus, több, egymástól független őstől való leszármazásának is akadnak hívei, még ezek is elismerik, hogy a feltételezett ágak ma már el nem különíthetők, összekeveredtek. De ha egyszer keveredhettek, akkor már kezdettől fogva is képesek voltak összeházasodva termékeny utódokat támasztani, ami a természettudomány szemében a közös faj kritériuma.

A szellemtudomány pedig világtörténetről beszél, világáramlatokat, az egész emberiséget megmozgató eszméket emleget, szembeállítja az ember világát a természet világával. Maga az *ember* szó egészen világos határok között alkalmazható. Nem nehéz valakiben az embervolt félreismerhetetlen jegyeit fölfedeznünk, még akkor sem, ha az illető „embertelenül" viselkedik. Sőt amikor valakinek szemére vetjük, hogy „kivetkőzött emberi mivoltából", mikor haragunkban talán állatnevekkel gyalázzuk, közben jól tudjuk, hogy az illető mégiscsak ember, viselkedését másképp nem is vennők tőle rossznéven.

Mi már most az a közös vonás, amely az embert emberré teszi? „Ember vagyunk, a föld s az ég fia..."[8] – hangzik a költő ősi bölcsességet visszhangzó felelete. E feleletet a bölcselő nyelvére fordítva, úgy határozhatjuk meg az

[6] Dosztojevszkij, F.: Zosszima atya elbeszélése a Karamazov Testvérekben. II. rész, VI. könyv.

[7] Anger, J.: La doctrine du corps mystique de Jésus Christ. Paris, 1929. Schütz Antal: Dogmatika, II. köt. 250.

[8] Vörösmarty Mihály: Gondolatok a könyvtárban; Márai Sándor: Ég és föld. Bevezetés. Ld. még Kern, Otto: *Fragmenta Orphicorum*ban (Berlin, 1922): gész paisz eimi kai uranu aszteroentosz. („A Föld és a csillagos Ég fia vagyok.") Délitáliai sírban talált aranylapocskáról. A szöveget a mystes-nek kell mondania, mikor Persephone előtt megjelenik. Ivánka Endre professzor szíves közlése.

embert, mint egy anyagi és egy szellemi princípium szubsztanciális személyes egységét. Ahol egy szellemi létező egy anyagból álló szervezetet úgy birtokol, hogy azzal személyi egységet alkot, ott ember van jelen. A szellemi tényező ennek az embernek a lelke, az anyagi Szervezet a teste. A test a lélek iránytűje, tájékozódási alapja, archimedesi pontja. A test jelöli ki a lélek számára koordinátarendszerének 0 pontját, azt a „szilárd" kiindulást, amelyhez igazodva belehúzza a világegyetembe a tér és idő s a többi kategóriák koordinátáit.

A lélek és a test kettőssége az ember legjellemzőbb tulajdonsága. E kettősség már elég is ahhoz, hogy egy lényt emberré tegyen. A mese, a képzelet néha eljátszadozik állatbőrbe bújtatott emberalakokkal. Lukianosz regényt írt egy szamárrá változott ember kalandjairól: de míg olvassuk, mindig tudatában vagyunk annak, hogy a hősnek hiába nőtt farka, patája: amíg ez a szőrös, füles test számára az „én testem", addig csak ember marad, bár elvarázsolt ember.

A szellem metafizikai lényegét a szabad aktivitásban, az anyagét a befogadó passzivitásban jelölhetjük meg. Az ember egyesíti magában a kettőt. De mert a lélek a testen keresztül működik, a tevékenység legnagyobb foka az ember számára egyúttal a szenvedőlegesség legnagyobb fokát is jelenti.[9] Látni fogjuk, hogy az emberi cselekvés és kultúra teljessége, a tudomány és a művészet alakjában kiteljesedő emberi élet épp olyan mértékben befogadás, amilyen mértékben alakítás. A testben élő lélek törvénye, hogy „életét akkor nyeri meg, ha elveszíti azt".[10] Akkor hódítja meg a világot, ha minél teljesebben kitárul feléje, ha kiszolgáltatja neki érzékszerveit, ha maga is hullámzik az éter és a levegő hullámaiban.

Mind az emberi lélek, mind az emberi test fel van tárva a végtelen felé. Testünknek voltaképpen nincs más határa, mint a világnak.[11] Az emberhez hozzátartozik az egész világegyetem. A világegyetemmel kell tisztába jönnie, hogy tisztába jöhessen önmagával. Lelkébe, ebbe a mikrokozmoszba, belé kell vonnia a makrokozmoszt. Határtalan feladat...

Az ember – mint a Harmadik Rend Sieyés szerint – „semmi, de minden lehet". A lélekben van egy olyan törekvés, vonzás, amelynek a véges világegyetem sem tud határt szabni. Feltárulkozik a Lét Teljessége felé,[12] vágyik az Abszolútum után.[13]

[9] Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica, I–II. q. 68.
[10] Mk 8,35.
[11] Bergson, Henri: L'évolution créatrice. Paris, 1937. 205. skk. [*Teremtő fejlődés*. Budapest, 1930. 176.]
[12] Kecskés Pál: Az ember léthelyzete. Szent Tamás Könyvtár, VI. Budapest, 1940.
[13] Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába.[3] Budapest, 1933. 160.

4. Az egyedek megkülönböztető elve

A közös emberi természet tehát a lélek és a test benső kapcsolatát jelenti. De bár a kapcsolat ténye közös, megvalósulásának módja határtalanul sokféle lehet.

Az emberek között nincs egyenlőség. A közös természet csak közös célt jelöl, csak a betetőzést, a teljességet teszi mindenki számára egyformán lehetővé. Az elindulás mindenki számára máshonnan történik. Honnan? Az adottság, a szenvedőleges tényező, a test részéről.

A lélek magában véve üres. Nincsenek tartalmai, tiszta fejlődőképesség. Semmi okunk a lélek prae-existentiáját, a testi élet előtt való létezését föltételezni. Hiszen a lélek épp az egy bizonyos testre, mint koordinátái középpontjára való vonatkozás után mondhatja magáról, hogy „én", csak e testtel egy időben kezdhet létezni. A puszta léten és a megismerés, felfogás lehetőségén kívül a lélek semmit sem hozott magával.

Ha a lelkek, a tudatok között mégis különbségek, eltérések vannak, ezek már a földi benyomások, élmények hatásai. De a benyomások, élmények mindig és szükségképpen a test révén jönnek létre. „Semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben."[14] Ezt az elvet nemcsak a tapasztalat igazolja. Egyszerű következés ez magából a léleknek és a testnek, mint cselekvő és befogadó tényezőnek viszonyából; egyértelmű azzal, hogy a lélek csak a testre vonatkoztatva ismerheti meg, veheti birtokába a világot.

Alapjában véve nincs más ismeret, mint önismeret. Amit ismerek, az szükségképpen „bennem van" valami módon, „énemhez" tartozik. De az ember énjéhez mindig hozzátartozik a test is. Azért ismerettartalmai sem lehetnek testétől teljesen függetlenek. Szűkebb vagy tágabb értelemben, de minden szellemi tartalmunk valami módon vonatkozásba hozható testünkkel: vagyis az idővel, amelyben, a térrel, ahol élünk, környezetünkkel, szervezetünkkel, örökölt hajlamainkkal. Nem tudunk olyan lelki, szellemi tartalmat megnevezni magunkban, amelyik ilyen testi, külső tényezőkkel valamiféle vonatkozásban nem állana, mind jelentése, mind lélektani eredete tekintetében.

Igaz, a lélek törekszik arra, hogy a testi kereteken fölülemelkedjék. De e törekvésének mikéntjét, föltételeit, egyedi vonásait megint éppen a test jelöli ki. Ha igaz is, hogy „minden út Rómába vezet", de mindenhonnan más út vezet Rómába. A tökéletes, egyetemes szellemi élményben, amelyet végső célunknak tekintünk, már alig lehetnének egyéni különbségek: de az a folyamat, amellyel kicsinyes, egyedi, testi adatainkból kihámozzuk a világegyetem értelmét, mindegyikünk számára más és más lesz. Egy a cél, de az utak annyifélék, ahányfé-

[14] Aquinói Szent Tamás: De veritate, q. 10. a. 6.

le a test, ahányféle a térnek, időnek, anyagnak és erőknek az a konstellációja, amely a mi egyéni lelkünk helyét kijelöli a világban.

A gondolkodó ember előbb-utóbb észreveszi magán, amit a bölcs Salamon így írt le: „A romlandó test elnehezíti a lelket és a földi lakás lenyomja a sokat gondolkodó elmét."[15] A szellem önmagában véve határtalanságra tör. Nem a gondolkodás határolja önmagát. Határát a testi benyomások, az érzéki képek nyújtotta alap jelenti.

Egyéb, metafizikai meggondolásokon kívül ilyen reflexiók vezették arra Aquinoi Szent Tamást, hogy kimondja: „Az egyediség elve az emberben a mennyiségileg megjelölt anyag (materia quantitate signata)."[16] Ha a tiszta szellemet tekintem az emberben, mindenki egyaránt lángelme, gondolatával a mindenségen uralkodó bölcs lehetne. De nemcsak lélek vagyok, hanem test is: hatásokat befogadó, a lét gazdagságát négy dimenzióra levetítő, korlátozó, hatásokat befogadó test, ember, akiben a szellemiség lehető gazdag tartalmából csak annyi van meg, amennyi egy földi élet szűk keretei közé fér. Nem Ember vagyok (csak az Isten fia mondhatta magáról, hogy ő egyszerűen az Emberfia), hanem csak ez az ember, X vagy Y, Péter vagy Pál.

Aki nem akar ilyen metafizikai problémákat felvetni, annak is el kell ismernie, hogy egyes emberek és embercsoportok között végül is mindig csak az anyag, a tér és az idő alapján lehet különbséget tenni. Gyakorlatilag szólva, megismerésünk számára föltétlenül az anyag az egyediesítő tényező, amellyel az emberek tömegéből ezt vagy azt a személyt kiemeljük. Barátainkat, ismerőseinket sohasem közvetlenül szellemiségük, hanem csakis testi megnyilatkozásaik alapján ismerjük meg, legyen bár a megkülönböztető, jellegzetes tényező olyan finom valami, mint egy hang, egy szófűzés, egy mosoly. Sohasem fogunk olyan különbséget találni ember és ember között, amelynek ne testi alapja vagy kifejezése lenne. Ezért van jogunk azt állítani, hogy az anyag bontja szét az emberiséget emberekké és viszont, a szellemi élmények integrálják az embereket emberiséggé.

Következő fejtegetéseink előbb az anyagi kötöttségek következtében beállott differenciálódás, majd a szellemi élményekben bekövetkező integrálódás körül forognak.

5. Differenciálódás és integrálódás

Ember éppúgy nincs emberiség nélkül, mint emberiség emberek nélkül. Az embert az anyag, a test differenciálja ki, teszi különálló létezővé, a test adja

[15] Bölcs 9,15.

[16] Manser, G. M.: Das Wesen des Thomismus. Freiburg, 1935. 617–667. Ld. itt a további irodalmat is.

meg az ember egyedi jellegzetességét. Így adódik az embernek az a feszült létezésmódja, helyzete, hogy bár csak a tér és idő korlátai között létezhet, igazán mégis csak akkor ember, ha ezek közül a korlátok közül kivágyik. Ez a kettősség, ez a feszültség velejár az emberi természettel: sorsszerű és elkerülhetetlen. Épp ezért az emberi élet az egyediesítő és az általánosra visszautaló, a testi és lelki, az anyagi és szellemi tényezők állandó páros viaskodásában, folytonos konfliktusában állhat csak fönn. E konfliktus megoldása az ember életfeladata. Úgy kell az egyedit megőriznie, hogy az egyetemeset szolgálja vele. A testi differenciáló tényezőket ki nem küszöbölhetjük: kiküszöbölésük az emberélet megszűntetése, öngyilkosság lenne. Nincs hát más hátra, mint minden differenciáló tényező, testi adottság ellenpárjául egy integráló, szellemi, kultúrateremtő erőt, tendenciát munkába állítani. Így járja át a kultúra az emberéletet, a lélek a testet, a szellem az anyagot. Az emberi életben jelentkező anyagi, az emberiséget egyedekre szétbontó tényezők mellett egészséges viszonyok esetén mindig jelentkezik egy egyetemességre, harmóniára, a szűk körű individuális életen túlmenő nagyobb egység alakítására való törekvés. Az emberiség testi életfeltételei, anyagi életkörülményei nemcsak elválasztó, hanem egyesítő hatásukban is megnyilvánulnak. A legegyszerűbb testi szükségletek kielégítése már felidézi ugyan a konfliktusok veszedelmét, de egyúttal utat nyit a lélek egységesítő, összefogó, egyedek fölötti kapcsolatokat alkotó tevékenységének is.

Lássuk néhány példán az individuáló, szétbontó, anyagi és a melléjük rendelt egységesítő, integráló, szellemi tényező egymásnak feszülését, egymást kiegyensúlyozó szerepét.

6. Táplálkozás

Láttuk, hogy az emberegyedek minden megkülönböztető jele a mennyiségi viszonyok közé szorított anyagtól származik. Kémiai szempontból nézve, az élet anyagcsere. Az emberélet két tűz eredménye: egy belső tűzé, a szervezetben végbemenő oxidációé, és egy külső tűzé, amely az anyagokat felhasználhatóvá teszi (tűzhely és kohó). Mellőzzük most a változó eszközök anyagát. Bár a kő-, bronz-, vas-, alumínium-, cellulózkorszakok váltakozása szintén mutatja az anyag és szellem küzdelmét: ezeknek az anyagoknak a használata kisebb egységekbe különíti az emberiséget, de használatuk közösen kitervelt módja biztosítja legalább e kisebb egységek kohézióját. Vegyük szemügyre a belső tüzet, a testünkben végbemenő oxidációt, anyagcserét és az a körül jelentkező kultúrkörökre bontó és ellentett, kultúrköröket egyesítő tendenciákat.

A táplálkozás első pillantásra úgy jelenik meg előttünk, mint az embereket elkülönítő szükséglet. Ugyanaz az anyagrészecske egyszerre csak egy személyé lehet – nem úgy, mint ugyanaz a gondolat, amelyen akár milliók is békésen

osztozhatnak. Felmerül tehát a kenyérharc lehetősége. Az anyagelvű történetírás a bellum omnium contra omnes[17] állapotát tartja természetesnek, a korgó gyomrot hallja az emberiség harcai, gyűlölködései, küzdelmei mögött. Maga a táplálkozás pedig brutális, pusztító műveletnek látszik, véres, kegyetlen öléssel indul meg, széttépéssel, elmorzsolással folytatódik, utóhangja pedig állatias, megalázó. És végül is, mintha leginkább mégiscsak a megélhetésért, a táplálékért fordulna ember ember ellen. „Sok az eszkimó, kevés a fóka" – mondatja Madách Malthus kései eszkimó tanítványával.

De a kultúra, mint az embereket emberiséggé integráló folyamat, mint a szellem egyesítő tevékenysége már a táplálkozásban is megnyilatkozik. Maga az anyagcsere már emlékezteti az embert arra, hogy ő maga mikrokozmosz, világkivonat. Szépen mondja Nagy Szent Gergely: „Az ember neve: minden teremtmény. A létet közösen bírja a kövekkel, az életet a fákkal, az érzést az állatokkal – és az értelmet az angyalokkal."[18] A táplálkozás által belegyökerezünk a nagyvilágba. Életterünkké tesszük a Napot, fényét a növényi, állati szervezeteken keresztül a mi testünk melegévé tesszük. A világegyetem dolgozik össze azon, hogy mindennapi kenyerünket megkapjuk.

Nemcsak a világegyetem – az emberek is. Már Kropotkin megmutatta,[19] hogy a kölcsönös segítség minden élet feltétele. A vadászat, halászat, földművelés nemcsak viszályok és ellentétek szülője, hanem kultúrköröket összefogó, társadalmakat összetartó foglalatosság is. Még inkább áll ez a géptechnikára. Gondoljuk el, mi rejtőzik a békeidők egyszerű reggelije, egy csésze tejeskávé elfogyasztása mögött. Csillagászok mérték az ég mozdulatait, hogy eligazítsák az óceánjárót, és illatos kávéterhével befuthasson a kikötőbe. Valahol egy kis majorban fejték este a tejet, a hajnali vonat hozta, mert a mérnökök és vasutasok munkája útnak indította. Valahol előbb leszálltak a bányászok a föld mélyébe, hogy kigyulladhasson a gázláng a kávét felmelegíteni. A kanál fémét pedig talán három különböző világrész szolgáltatta.

Az evés tehát nemcsak egyedre tagoló, hanem testi-lelki, materiális, emberi tevékenység. Minden emberi tevékenységben, a táplálkozásban is mutatkozik valami általánosító tényező, valami egyetemességre törekvés. Az ember semmit sem tud úgy végezni, hogy abba a végtelenség vágya valami módon bele ne játszana. Ezért lehetséges, hogy a kultúra történetében szerepelhetnek olyan közönséges tényezők is, mint az étel és ital.

[17] Mindenki háborúja mindenki ellen. Thomas Hobbes: *Leviatán*, I. 13. Budapest, 1999. 1. köt. 168. *(A szerk.)*

[18] Nagy Szent Gergely: Homiliae in Marcum, 24.

[19] Kropotkin, Peter: Mutual aid: A Factor of Evolution. Harmondsworth, 1939. Magyarul: Kropotkin Péter: Kölcsönös segítség mint természettörvény. Népszava, Budapest, 1924.

„Az étel és ital hozzátartozik egy-egy város egyedi arculatához. Marseillere épp oly jellemző a halleves, mint Amsterdamra a lángos, Londonra a puding, Nápolyra a spagetti, Rouenra a sajt. A városok kulturális történetét nem ismerjük, ha nem tudunk az európai szellem felpezsdüléséről a XVII. századi városi kávéházakban és a proletárok olcsó pálinka-szülte mámoráról és elbutulásáról a XIX. században."[20]

Nemcsak az egyes emberek, a kultúrkörök is anyagi tényezők szerint különödnek el. Ezért jelöl meg a földrajz tipikus „kultúrtájakat". Nem kell a térnek, a tájnak misztikus, rejtett erőket tulajdonítanunk, nem kell a táj számára metafizikai külön entitást, külön lelket konstruálnunk.[21] A téren kívül az idő, valamint a kettőnek közös funkciója, a közlekedési lehetőség is határokat von a szellemi élet integráló törekvése elé, és egységes kultúra helyett kultúrkörökbe szorítja az emberiséget. De mindezek a tényezők leolvashatók az emberek ételéről és italáról is. A kultúrkörök egészen tűrhető felosztását lehetne adni az egyes helyeken és időkben használt élvezeti cikkek és bódító mérgek szerint is. Az ópiumpipálók, dohányzók, kumisz-szörpölgetők, borisszák, söröskancsók, hasisevők, gumirágók, tea-szertartásozók, eszpresszózók, kokainisták, bételdió-fogyasztók és kannibálok mind egy-egy kultúrkör eleven jelképei. Ahogyan Cuvier egy fogból rekonstruált egy állatfajtát, úgy lehetne ezekből a jelenségekből egy-egy kultúrkör életformáit, sőt talán közös eszményeit és elveit levezetni.

7. Nemiség

Már az emberi táplálkozás jelenségei mögött is ott feszül az egyediesedés és társadalmasodás, az elkülönülés és összeműködés, tehát a differenciáció és integráció feszültsége. De ez a polaritás még erősebben jelentkezik a nemiség területén. Erről szól a platóni mítosz: Porosz és Penia, a Gazdagság és a Szegénység nászából született Erósz.[22]

A test, vagyis a tér és idő szűk keretek közé szorítja az egyes ember életét. Az egyetemes emberinek egy csekély szegmentuma, egy kevésszámú dimenzióra korlátozott vetülete jelenhetik csak meg az egyedben. De valamiképpen minden ember vágyódik a teljes humánum után. Minden ember érzi magáról, hogy csak rész, csak befejezetlen, csak töredék: érzi félszegségét. Ki akar egészülni.

[20] Mumford, Lewis: The culture of cities. New York, 1938. 318.

[21] Mint teszi azt például Frobenius vagy Spengler.

[22] Platón: *A lakoma*. *(A szerk.)*

A nemiség azt ígéri a léleknek, hogy kiszabadulhat teste szűk korlátai közül, hogy levetheti magáról mindazt, ami a tér és idő rabjává teszi, hogy fölemelkedhetik az egyetemeshez, a tiszta emberihez.

Igaz, hogy e kísérletek sohasem sikerülnek. A nemi életből a legideálisabb esetben is megint csak szűk keretek közé, tér-idő határok közé korlátolt ember jön a világra. És míg Erósz így generációról generációra újra és újra a teljes emberség ígéretével csalogatja csodás ígéretével az egyedeket, az ígéret valamilyen módon mégis teljesül. Nem úgy, hogy valaha is sikerülne megszületnie a tiszta Embernek, a teljes és tökéletes egyednek. De a humánum, amely egy személyben sem jelenhetik meg a maga teljességében, legalább szukcesszíve, a nemzedékek sorozatain keresztül kibontakozik. A generációk sorrendjéből alakul a történelem, és annak lefolyásában megnyilatkozik, kifeslik a kultúra, az emberiségből kialakul valamilyen tér és idő fölé emelkedő egység.

A nemiségben – már a szó is mutatja – valami egyetemes jelentkezik: az emberi nem. *Nemzet, nemesség, genus, natio* szavak már etimológiájukkal is arra utalnak, hogy emberiséget integráló erő természeti, ösztönös alapja éppen a nemiség. Ez minden más természeti erőnél hatásosabban emeli ki az embert önös magányából. Ez fordítja el az ember figyelmét egyedi szűk lététől, önmagától; ez fordítja érdeklődését a „más"-ra, az egyetemesre, az emberiségre. Nem véletlen, hogy a nemiség erőteljesebb jelentkezésének kora, a serdülés, egyúttal a közösség iránti érdeklődésnek, a gyermeteg egocentrizmus megszűnésének is az ideje.

A nemiség a test diadala az idő és a tér fölött. Az emberiség teljes egységét csak a szellemi élet hozhatja létre: a nemiség azonban szintén egységesít a maga térbeli, időbeli módján. Az időben összekapcsolja az ősöket a késő utódokkal. A térben pedig a rokonságok erős kötelékével szövögeti össze a családokat. Ezek a szövedékek minden generációval bonyolódottabbak lesznek, a társadalmat összetartó anyaggá erősödnek.

De ha a nemiség ilyenformán már létre is hozza az emberiség egységét, kell-e még tovább keresnünk? Nem azonos-e akkor magával a kultúrával?

Nem azonos: mert a nemiség áthidaló ereje nagyon is korlátolt; mert a nemiségben az egyeddé differenciáló anyagi tényező erősen jelentkezik. A nemiség természete szerint nem „nyílt", hanem „zárt" társaságok alakítására törekszik:[23] természetes életkerete a család, legfeljebb még a törzsig hat ki egységesítő vonzóereje. Mikor a kultúrát közvetlenül a nemiség alapjára akarják építeni, abból perverzió lesz: felemás életforma lép fel, amely sem a nemiség, sem a kultúra követelményeinek nem tesz teljesen eleget. Minotaurusz születik.

[23] Bergson H.: Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1934. [*Az erkölcs és a vallás két forrása.* Szent István Társulat, Budapest, 2002.]

Láttuk, miért ébred fel az emberben az egyetemes emberi után való vágy a nemiséggel kapcsolatban. De ez a vágy nem teljesülhet a nemiségben. Azok az egyébként tiszteletreméltó étoszú és törekvésű társadalmak, amelyek a vágy teljesedését magának a nemiségnek a területén keresték, zsákutcába jutottak. A Pascal leírta tragikus helyzetbe kerültek: angyaliakká akartak válni, és elaljasodásnak tették ki magukat („qui veut faire l'ange, fait la bate"[24]). A platóni *Symposion*ból kitűnik, hogy a paiderastia éppúgy, mint a lesbosi, sapphoi szerelem, úgy tűnt fel nemesebb gyakorlói előtt, mint a kultúrát szolgáló érintkezés. Az ifjúi test szépségében Platón a tökéletes, egyetemes emberi eszmény, az istenek irigysége miatt kettévágott androgyn lény új megjelenését vélte szemlélni. De a férfiaknak anyajogú társadalmakban kialakult titkos szövetségei,[25] az egymáshoz életre-halálra hűséget vállaló homoszexuális párokból álló thébai „szent sereg", a hetéra tisztelete, a háziasszony háttérbeszorítása mellett Periklész Athénjében[26] – mind a kultúra és a nemiség tisztázatlan viszonyát, homályos összefüggéseit tételezik fel. Mindezek sikertelen megoldási kísérletek annak a problémának a színe előtt: hogyan lehet összeegyeztetni a nemiség egész emberre vágyó komponensét, Erószt a földi, differenciáló, korlátok közé szorító, testi elemmel.

Pedig magának a nemiségnek a területén nem lehet ilyen megoldást találni. Abban, mint láttuk, az egyetemesre és az egyedire való tendencia felbonthatatlanul összeszövődött, s ez az összeszövődés a nemiség természetellenes formáiban a legkevésbé sem enyhül. Nincs testi visszatérés az „egyetemes emberhez", az androgyn lényhez, ha csak a természetes szerelem gyümölcsét, a gyermeket nem tekintjük annak. De ő is az idő sodrában él, férfiúvá vagy asszonnyá serdül.

8. Férfiasság és nőiesség

Az egyetemesre törekvő ember kénytelen tehát belátni, hogy a testiség vonalán nem valósítható meg az egyetemesség. Férfi vagy női mivoltát nem tagadhatja meg. A nemiség differenciáló ereje nagyobbnak bizonyul az integrálónál: a nemiség éppúgy, mint a táplálkozás, nem kultúrát, hanem csak kultúrköröket alapoz meg. A nemiség megnyilvánulásának módjai színezik, alakítják

[24] „Aki angyal akar lenni, állattá lesz." Pascal: *Gondolatok*, 358. tétel. Budapest, 1978. 141. *(A szerk.)*

[25] Bachofen, J. J.: Der Mythus von Orient und Occident. München, 1926. Más kiadás: Urreligion und antike Symbole. I–III. Leipzig, 1926.

[26] Érdekes irodalmi rajzát adja: Wilder, Thornton: The woman of Andros. London, 1929. [*Az androsi leány.* Ford.: Benedek Marcell. Révai, Budapest, é. n.]

egyes embercsoportok közös életét: így alakulnak ki az apajogú és anyajogú, fajilag megjellemzett, kasztrendszerbe merevített, exogámiával szabályozott kultúrkörök. Ezeken a körökön belül az emberi munka, az egyetemes szellemi életre való törekvés, a gondolkodás és a művészet is közös jellemvonásokat tüntet fel.

A kultúrkörök jellemzése szempontjából talán legérdekesebb vonás éppen a nőiesség és a férfiasság megjelenésének módja egy-egy korszakban és vidéken. A test és lélek egységénél fogva az ember nem érezhet és gondolkozhatik tiszta szellem módjára. Az egyetemes emberi, szellemi élet felé való törekvés stílusa is más a tipikus férfi és más a tipikus nő életében. Az emberi életben mindig az a lényeges, hogy a lélek saját testéből, mint középpontból kiindulva, meghódítja, énjébe olvasztja a világot. Az ember testi-lelki természetét ismerve nem csodálkozhatunk azon, hogy a nemek fiziológiai funkciója és szellemi, kultúraalkotó, világhódító törekvése között analógia áll fenn. Mint kultúraalkotó, a férfi is önmagának kicsiny csíráit szórja, helyezi ki a világba: tettek, szavak, könyvek, cselekvést mozgató fogalmak formájában. Alkalmazkodik a világ természetéhez, mert „natura parendo vincitur":[27] produktumait a világnak szánja, a világ szükségleteit, igényeit, „konjunktúráit" figyelembe veszi, és így hasonítja magához a világot, így teszi a világot önmagához hasonlatossá. Ez a tevékenység lélektanilag úgy osztályozható, mint fogalomalkotás és akarati működés.

A nő a szellemi életben is magábaszívó, befogadó, de eközben a világot magábaolvasztó tevékenységet végez. Lelkében otthont készít a világnak: így teszi sajátjává. Lélektanilag ez a tevékenység nem egyéb, mint szemlélődés. A fogalomalkotás a tipikusan férfias, a szemlélődés a tipikusan nőies szellemi munka.

A teljes kultúra, a világ és az én tökéletes azonosulása természetesen mind a kettőt megkívánja. Ami a test vonalán lehetetlen, az a szellemnek lehetséges. A szellem embere egyszerre tud férfias és nőies is lenni, fel tud emelkedni a fogalomalkotás energikus tevékenységéig anélkül, hogy a szemlélődés adományát elvesztené. A kultúra a fogalomalkotó tudomány és az élménybefogadó művészi szemlélődés nászában valósul meg.[28] A közös valóságot alakító fogalom, a közös valóságot befogadó szemlélődés révén alakul ki az emberiség egysége.

[27] Bacon, Francis: De dignitate et augmentis scientiarum (1623). Novum Organum, I. 3. A természet engedelmességgel győzhető le. *(A szerk.)*

[28] A tudomány és művészet kettőssége megfelel az Én fölépítésében résztvevő két tendenciának: a tudomány az énelzárás (systole), a művészet az éntágítás (diastole) megnyilatkozása. Az Én lélektani analízisére nézve lásd Szondi Lipót: Előadások a kísérleti ösztöndiagnosztika köréből, IV. kötet, Budapest, 1943.

9. Az ember az időben

Néhány olyan tényezőt vizsgáltunk, amely az emberiséget emberegyedekké differenciálja. De a kutató szem előtt még maga az emberegyed is tovább bomlik, ha az idő prizmáján keresztül nézzük. Amikor az idő élményünkké válik, megsejtjük, hogy még egyedi létünk sem teljesen miénk, hogy mi igazában „azok vagyunk, akik nem is vagyunk".[29]

A tér határtalanságában is legyőzhetőnek mutatkozik. Ha más nem, hát a gondolat játszva bejárja. Úrnak érezzük magunkat fölötte. Mi mérjük, alakítjuk, tagoljuk. De élő időnk, „tartamunk" erősebb, mint mi. Keresztülfut rajtunk, épít bennünk vagy ront rajtunk, és végül kiszolgáltat a halálnak.

És ha ez a belső lüktetés már önmagunkkal is meghasonlásba hoz, ha már azt is megakadályozza, hogy saját életünket egységben éljük át, mennyivel inkább differenciálja az emberiséget! Korosztályokba, nemzedékekbe osztja, a történetíróktól rajzolt különféle attribútumokat nyomván az egyes nemzedékek kezébe. Olyan változásokat hoz, amelyeket senki törvénybe foglalni nem képes.[30]

De az emberélet tartamának mégis van törvényszerűsége. Ez a törvényszerűség ismét egy integráló, az emberiség szellemi egységének megalkotását lehetségessé tevő tényező. Az idő nem áll meg egy pillanatra sem: de a *gyermek*, az *ifjú*, a *felnőtt*, az *érett öreg* időtől született és mégis időtlen típusok.

A *gyermek* a szerelem jutalma. A szerelmesben él a vágy, hogy félemberségét egésszé integrálja. A gyermekben egy pillanatra felcsillan a teljes, az egész ember ígérete. „A gyermek egész bája összefügg azzal a reményünkkel, hogy nem olyan lesz, mint mi, hogy jobb lesz nálunk."[31] Minden egyednek éreznie kell tökéletlenségét: a gyermek megjelenése éleszti a reményt, hogy a korlátolt rész szerint látó és érző egyedek mégis megvalósíthatják az ember célját, fölépíthetik a kultúrát.[32]

Ha kisgyermekre nézünk, mintha a paradicsomi boldogság ősi emlékei élednének fel bennünk. A gyermek kerek egész, differenciálatlan. Még se nem férfi, se nem nő; nincs mestersége, nincs személyi múltja (örökölt múltja pedig még alig kísért), de jövője sem igen – csak a jelenben él, mint az Isten.

Minden gyermek egy új „Ádám", vagyis egyszerűen csak ember, sem több, sem kevesebb. Mint az ős Ádám, nevet ad a világ tárgyainak, a szégyent nem ismeri, őszinte és úr. A földön megjelent Isten csak gyermek alakjában jöhetett el.

[29] Ste Catharine de Sienne (Siénai Szent Katalin): Dialogue sur la perfection. St. Maximin, 1919.

[30] Ld. alább, 24. pont.

[31] Soloviev [Szolovjov], V.: La justification du bien. Paris, 1939. 143.

[32] Kant, I.: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784. [Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: *A vallás a puszta ész határain belül.* Gondolat, Budapest, 1974; ill. in: *Történetfilozófiai írások.* Ictus, Budapest, 1997.]

De a gyermek csak nekünk, nagyobbaknak tűnik fel ilyen tiszta színekben. Hiszen élete még idegen a kultúrától, és látszólagos kerek, befejezett jellegét társtalan magányossággal fizeti meg.[33] A gyermek számára igazán csak önmaga létezik, az emberiséget még nem fedezte fel, megelégszik azzal, hogy őbenne ott szunnyad az emberiség minden lehetősége.

De mikor kerek alakja meg kezd nyúlni, mikor választania kell, és a benne rejlő lehetőség-csírák közül a legtöbbet feláldozni, akkor beállnak a „növési fájdalmak". A gyermek kamasszá lesz: a kamasz pedig az idő rabszolgája. Nemcsak külsőleg, a szigorúan reákényszerített napirend miatt. Bensőleg is éreznie kell a változást, a robbanásszerű forradalmat, amely az eddigi kerek, teljes, befejezettnek látszó formákat szétrombolja.

A gyermek lehet békés, megértő humanista: de a kamasz csak egyoldalú, csak fanatikus, csak lázadó lehet. Benne élménnyé válik a fejlődés, a haladás. De lépni, haladni csak úgy lehet, hogy mindig újra elvesztem az egyensúlyt, hogy mindig újra visszaszerezzem: minden lépésben ez történik. Minél jobban kénytelen érezni félszegségét, annál jobban vágyik a kamasz a teljes egyetemes emberi után: nemcsak a szerelem, hanem a kultúra vágya is őbenne ébred fel.

A kultúra nagy építői, az emberiség egységének munkálói ezért keresték mindig az ifjúságot. Az ifjúkor a „metafizikai kor", az ifjúkor adja „a filozófia néhány kedvelőjét".[34] Szókratész az eféboszok között szeret lenni, Platón Akadémosz kertjébe gyűjti az ifjakat, Zrínyi Miklós nemes úrfiakat szeretne maga köré állítani.

Mert az ifjú nemcsak lázadni tud. Boldog, ha fölfedező útra vezetik. Felébredt benne a végtelen vágy az egész mindenség birtokbavételére. Ez a vágy a kultúra mozgatója. Az emberek egysége a mindenség közös birtoklásában valósul meg. Az ifjú rádöbben, hogy énje üres lehetőség, melyet a nagyvilág tölthet csak ki tartalommal. Megnyitja lelkét a gyarapodás határtalansága felé. Az ifjú Nietzsche így fejezi ki ezt az érzést:

„Hadd ismerlek meg, Hatalom,
Lelkembe mélyen markoló
Bennem viharként tomboló
Titokzatos nagy Rokonom:
Hadd ismerlek meg, hadd szolgállak."[35]

[33] Az életkorok jellemzéséhez lásd Szondi, i. m. III. k.
[34] Montherlant, H.: Les Olympiques. Paris, 1927. 33.
[35] Nietzsche, F.: Dem unbekannten Gotte. [Az ismeretlen Istennek. In: *Friedrich Nietzsche Versei*. Európa, Budapest, /Lyra Mundi/, 1989. 9.]

De ez a végtelen vágy mégsem biztosítja az ifjúság számára a teljes humánum elérését, a kultúra kialakítását. „Hová nem szórja lelke kincsét az ifjúság? ... Láttátok már azokat a színes legyeket? Mintha a régi illuminált misekönyvek aranyával és azúrkékével festették volna szárnyaikat – mégis dögre szállnak: mint sokszor az első szerelmek is..."[36]– írja Bernanos. És bár ő elsősorban a testi szerelmekre gondol, mégis ugyanez áll az első művészeti, tudományos, szellemi szerelmek egy részéről is. Hiszen a szerelem és a kultúra vágya egyszerre ébred, egyszerre jelentkezik.

Ezért van az ifjú későbbi kultúra-törekvéseire elhatározó hatása annak a női eszménynek és vele annak az embereszménynek, amelyik meghódítja őt. Lacordaire azért lehetett az ifjak nagy nevelője, mert tudta, hogy „csak a szépség indítja meg a lelkeket legmélyükig".[37] És melyik ifjú nem mondhatná el önmagáról, amit Prohászka Ottokár így fejez ki: „Az én lelkemben legnagyobb hatalom a szépség, melynek teljesen hódolok... Az igazságnak s jóságnak előttem szépségbe kell öltözniök, mert míg azt nem teszik, azt érzem, hogy szegények s nincs ruhájuk... A szépség a legnagyobb hódító erő..."[38]

Innét van, hogy „azok a légvárak, azok az ifjú leányok fehér szobáiban álmokból szőtt, megfoghatatlan gyöngédszálú szövedékek mélyebb nyomot hagynak az évszázadok arculatán, mint a hadak istenének kardja. Titkos leányálmok gyöngéd fátylain függ jövendő századok története. Shakespeare megmondotta: „az álmok anyagából van szőve életünk".[39] Olyan akar lenni az ifjú, amilyennek a leány megálmodta.

Ez az eszményállítás azonban máris szükségképen életszűkítés, keretvonás. Az eszménnyel együtt fellép a hivatás egész problematikája, az ember földi, testi létével járó differenciálódásnak ez az újabb arculata. Az ifjú még azt képzeli, hogy az eszmény, amely őt megragadta, az egyetemes emberi eszmény: a *felnőtt* már látja, hogy csak egyet választott a sok lehetséges közül, hogy a tér és idő korlátai alól az eszmény sem szabadíthat fel. Helyet foglal hát a társadalomban, belényugszik abba, ami ellen a Bús Férfi még lázadozik, hogy:

„Beírtak engem mindenféle Könyvbe
És minden módon számon tartanak.
Porzó-szagú sötét hivatalokban
Én rólam is szól egy agg-szürke lap."[40]

[36] Bernanos, G.: Les grands cimetiéres sous la lune. Paris, 1938.
[37] Lacordaire, J. B. H.: Lettres á des jeunes gens, Paris, 1865. 255.
[38] Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. Szerk.: Schütz Antal. Szent István Társulat, Budapest, 1928–1929. XXIII. köt. 256. Soliloquia.
[39] Ortega y Gasset, J.: Von dem Einfluss der Frau auf die Geschichte. Zürich, 1929.
[40] Kosztolányi Dezső *A bús férfi panaszai*-ból (részlet). *(A szerk.)*

A lángoló romantikusból a Merengőhöz költője lesz. Tudja, hogy csak egy kis részre szorítkozhatik a lét gazdagságából, hogy léte szükségképp határokhoz kötött. De bár az a határ kevés, mégis édes: édes-kevés. Mint Horatiusnak, neki is

„hic mihi praeter omnes
angulus ridet."[41]

Candide-dal kiábrándultak, de kétségbe nem estek: kertjüket művelik. A tudós ilyenkor szánja rá magát, hogy a középkori paleográfia szakembere lesz, különös tekintettel a XII. századra. A fogorvos már nem szégyelli, hogy csak fogorvos.

Magában véve ez még nem jelenti a kultúra kialakításáról, az emberiség egységének megvalósításáról való lemondást. Csak az derült ki, hogy a kultúra, a teljes emberi egység megvalósítása szükségképpen túlmutat a mindig szűk körbe zárt egyedi élet határain.

Bármennyire is viszi valaki a szakmájában, bármennyire igyekszik nyílt és gyarapodásra képes maradni, az idő mindig jobban kidomborítja hiányait, egyoldalúságait. Ahogyan a testi szervezetben az öregkor érkezésével tudatossá válik az Achilles-sarok, úgy a szellemi konstitúcióban is mindig zavaróbbá válnak a hiányosságok, az emberi léttől elválaszthatatlan idioszinkráziák, furcsaságok. Mindinkább láthatóvá lesz az eddig rejtve hordott csontváz: a halál. Azok az egyoldalúságok, amelyek életünk egyediségét adták, az a matéria, amelyik az egyediesülés elve, egyúttal a halált is okozza, a halálnak is elve. „Szavunk csak két hallgatás között szólhat, gondolatunk két sötétség között, magunk születés és halál között."[42]

A halál is kettős arculatot mutat. Egyrészt megszakítja a kultúráért folytatott erőfeszítéseinket. Másrészt fel is szólít arra, hogy tágítsuk ki énünket olyan gazdagra, hogy az egész világegyetemet magába ölelje, és így ne kelljen többé a haláltól félnünk.

Az életnek csak addig van értelme, amíg fejlődést, gyarapodást hoz magával. De a testi életben eljön ennek a gyarapodásnak a határa: aki ezt az időhatárt túléli, túlélte önmagát, Swift szerencsétlen „Struldbrug"-jai sorsára jutott.[43]

Az igazi öreg nem is kíván határtalanul megmaradni e fejlődő, változó világban. Vágyódik már az Első Változatlan Mozgató után, részesedni kíván annak halhatatlanságában, a cselekvés változásaitól mentes szemlélődésben.

[41] Ille terrarum mihi praeter omnis / angulus ridet. Rám a földnek mind közül épp e sarka / néz mosolyogva. Horatius: *Carmina* II. 6. 13–14. Ford.: Devecseri Gábor. *Horatius Összes Versei.* Corvina, Budapest, 1961. 144–145. *(A szerk.)*

[42] Landsberg, P.: La conversion de St. Augustin. Vie spirituelle, juillet 1936. (31) 1.

[43] Voyage to Laputa, X. (Swift, J.: Gulliver utazásai. Utazás Laputába.)

Nem kíván már cselekedni, csak tisztán lenni, nem gondolkodni, csak látni, nem növekedni, csak a teljességet élvezni. Tudják, hogy ez a világ nem adhatja meg, amire vágynak. Egy ideig még velünk járnak az ilyen öregek, „tamquam nihil habentes et omnia possidentes",[44] de azután róluk is azt mondják, ami Hénochról mondatott: „Az Úrral járt és többé nem láttatott: mert magához vette őt az Úr".[45] Mint a bölcs öreg, Lao-ce, eltűnnek, a hegység magasán látták őket utoljára, mielőtt ködbe vesznek.

10. Az ember az idő fölött

Láttuk, hogy bontja szét az idő prizmája az emberéletet, hogyan töri gyermekkorrá, ifjúsággá, felnőtt és öreg szakaszra. Az egész természeten s az emberéleten is végigvonul az élet ritmusának négyes lüktetése: keletkezés, virágzás, gyümölcstermelés, hervadás.

De bár a magunk életfázisaira ismerünk a növényi élet, az évszakok változásaiban, az emberi életpálya lélektani vizsgálata jelentős ritmuskülönbséget talált a hasonlóság ellenére is.[46] A növényeknél, állatoknál az élet gyarapodása, majd fogyása, ifjúi dagálya és aggkori apálya szimmetrikus, parabola alakú grafikonban ábrázolható. Az embernél a parabola eleje ellaposodik, vége meredekebbé válik. A biológiai és az emberi életgörbe nem fedik egymást. Az ember szellemi, társadalmi hatóereje nem egy esetben éppen akkor éri el tetőfokát, mikor a biológiai síkon már beállt a hanyatlás. A roncsolódó, gyöngülő testből csak még tisztább fénnyel, még lázasabb lendülettel tör fel a szellemi élet lángja. Akárhányan éppen csak útjuk vége felé jutnak el a „megért erkölcs"-hez, a jellem kiteljesedéséhez. Ha testi értelemben nem is, szellemi értelemben valóban elmondhatjuk róluk, ami Mózesről íratott: „nem homályosodott el az ő szeme, és ereje meg nem fogyatkozott".[47]

Egy természettudós szerint, aki a prédikációknak nem nagy barátja volt, „a leghatalmasabb bűnbánati prédikációk hatását is felülmúlhatná egy olyan film, amelyen bemutatnák, miként növekszik, borul virágba egy gyermek élete, hogy azután érésre jusson, és az aggkorban megint összeroskadjon".[48] De éppen ennek a látványnak megdöbbentő volta igazolja a minden emberben élő vágyat az öröklét után. És az emberi életgörbe különbözése az állatitól mintegy szemmel láthatóvá teszi, mi az, ami az emberben túlmutat az időn: a lélek, amely szellemi személyiséggé teszi, tér és idő fölé akarja emelni.

[44] 2Kor 6,10. „Mint akiknek semmijük sincs, mégis mindenük megvan."

[45] 1Móz 34,7.

[46] Bühler, Charlotte: Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem. Leipzig, 1933.

[47] 5Móz 34,7.

[48] Mach, Ernst: Erkenntniss und Irrtum. Leipzig. 1917. 152.

Az emberi élet elemzése, a lélek és test viszonyának kutatása az embert úgy állítja elénk, mint az „élet dilettánsát",[49] aki mindig valami fölényt, játszi szabadságot őriz magában, sohasem olvad fel teljesen környezetébe, nem engedi magát teljes kényszernek alávetni, inkább az „élet aszkétájává" is lesz: elvonatkozik a külső benyomásoktól, elhallgattatja őket, kifelé vágyik a változások forgatagából, keres valami időfölötti, örök bizonyosságot. Nádszál az ember, de „gondolkodó nádszál",[50] „olyan lény, aki mindig felül kell hogy múlja önmagát".

Hogyan múlja felül önmagát? Ha nem akarunk az azonosság elvével szembekerülni, azaz a szavakkal játszani, akkor meg kell különböztetnünk kétféle önmagunkat. Az egyik magunk a tértől és időtől megjellegzett, „éppen ez" az ember, az egyed. A másik magunk az ember, a nagyvilágot mikrokozmosszá alakító lélek. Más szóval így is különböztethetünk: egyediségünket készen kaptuk; egyediségünket személyiséggé kell fölemelnünk. Itt és most, ebben a testben, ebben az életkorban, ezek között a körülmények között kell, amennyire lehetséges, a teljes humánumot magamban megvalósítanom. Ha erre törekszem, már nemcsak egyed vagyok, hanem ennél is több: személy.

11. A cselekvés

Az egyediséget készen kapjuk. Hogy egyedekké lettünk, az „történt velünk". Az egyediség elve az anyag, a test, tehát a bennünk fellelhető szenvedőleges, befogadó tényező. Személyiséggé azonban már csak a lélek, a cselekvő, aktív tényező által leszünk. A személyiség a cselekvésben alakul ki. Az ember csak a cselekvések révén lesz igazán emberré, az emberiség nem történik, hanem cselekvésben valósul.

Mi a különbség a cselekvés és az egyszerű történés között? Az, hogy a cselekvésben egy személy nyilatkozik meg és a cselekvés eredménye erre a személyre hat vissza. A cselekvés fogalmától elválaszthatatlan a cél fogalma. A cselekvésről gondolkodva, azt szoktuk kérdezni: mi értelme, célja van? Ez a kérdés az etika világában oldható csak meg, a cselekvések végső értelmének, céljának kutatása már etika. De mert az emberiség, a kultúra csak cselekvések útján valósulhat meg, azért ezzel az etikai kérdéssel is szembe kell néznünk, ha az emberiség létesülésének módját akarjuk megismerni.

A legprimitívebb erkölcs a cselekvés látható eredménye szerint ítél. Meghalt egy ember, megszületett egy gyermek: ez a jelenség valamilyen társadalom

[49] Scheler, Max: Die Formen des Wissens und der Bildung. Bonn, 1930. Ld. még: Endres, J.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Divus Thomas, Fribourg, 1941; Brunsvicg, L.: Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, 1927. I. 325.

[50] Pascal: Pensées, 65. [*Gondolatok.* 347. tétel. Gondolat, Budapest, 1978. 138.] (Brunsvicg), 264 (Chevalier).

szempontjából kívánatosnak vagy károsnak, „jónak vagy rossznak" minősült, tehát per analogiam a jelenség okozója is „jó" vagy „rossz". Mondanunk sem kell, hogy ezen az alapon csak hasznossági és csak nagyon is relatív erkölcsi mértékhez jutunk. Ez a „zárt közösségek"[51] erkölcse. Cselekvésem itt aszerint minősül jónak vagy rossznak, hogy eredménye egy bizonyos közösség szempontjából hasznos-e vagy káros. Hogy azután milyen közösségre vonatkoztatjuk a hasznot vagy a kárt, nevezetesen a családra, falura, törzsre, népre, fajra, sőt akár esetleg az emberiségre mint kollektívumra, az már nem nagy különbség. Természetesen maga a hasznosság is relatív fogalom: közösségem mindenkori „közvéleménye" szabja meg, hogy mit tekint a maga számára hasznosnak (pl. a szaporodást-e vagy a számcsökkenést).

Ez a tömegmorál bizonytalanságánál, relativitásánál, változandóságánál fogva inkább részekre szakítja az emberiséget, mintsem hogy egységesítené. Amilyen elterjedt a gyakorlatban, éppoly kevés figyelmet érdemel az elméletben. A bölcselet mindig szembeállította ezzel a morállal az „autonómia" követelményét, már Kant előtt is. Minden fejlettebb vallás már autonóm morált hirdetett abban az értelemben, hogy nem a közvéleményt, hanem a lelkiismeretet tette meg a cselekvés mértékévé. A kétféle morál összeütközését szemlélteti például Szophoklész *Antigoné*ja. Kreon a zárt, törzsi, Antigoné a nyílt, lelkiismereti morál képviselője.

A lelkiismeret mindenesetre alkalmasabb értékmérő, mint a cselekvés „kívánatos vagy nemkívánatos" eredménye. De ez sem lehet végső fórum. Kant jogosan hangoztatja, hogy nem a cselekedet külső eredménye, nem a közvélemény az erkölcsiség mértéke. De mikor a jóakaratot állítja oda, mint az erkölcsiség ismertetőjét, akkor voltaképpen nem oldotta meg a nehézséget. Épp az a kérdés, mitől „jó" a jóakarat? Ha a jó lelkiismeret csak önmagunkkal való szubjektív megelégedést jelent, tehát azt a nézetünket, hogy mindenkinek minket kellene követnie és utánoznia, akkor a farizeus lenne a legerkölcsösebb ember. Hiszen ő egészen őszintén meg van elégedve magával, önmagát mindenkitől követendő példaképnek tekinti.

Tudatunk, lelkiismeretünk nem termi a cselekedet jóságát, legfeljebb csak regisztrálja, megállapítja. De a jócselekedetnek már eleve jónak kell lennie, akkor is jó lenne, ha utólag nem reflektálnék reá, nem mondanék róla helyeslő ítéletet. A cselekvés értelme, célja maga a cselekvő.[52]

A cselekvés arra való, hogy alanyát, a szó teljes értelmében cselekvővé, vagyis szabad személlyé tegye. Azért „cselekszünk", hogy az élet ne csak „történjék"

[51] Ld. 23. jegyzet.

[52] „Bonum actionis est in ipso agente". Aquinói Szent Tamás: Sententia Libri Ethicorum, lib. VI: lect. IV. num. 1167.

velünk. Minél nagyobb mértékben lettünk cselekvőkké, annál inkább áthatja bennünk a szellemi, integráló tényező az anyagi, differenciáló tényezőket, vagyis annál inkább átszellemülünk. A cselekedet értelme az, hogy szabaddá tegye az embert; adottságait, kötöttségeit az egyetemes emberi élet eszközévé tegye. A cselekedet célja a szabad személyiség, akiben a világ öntudatra ébred. Minden egyes emberben megvan a lehetőség, hogy az egész világot felmérje, a világban rejtett Logoszt magáévá tegye, önmagából, testéből, mint kiindulópontból a világot a maga számára érthetővé tegye és a világon keresztül önmagával is tisztába jusson, saját kicsinységét, relatív helyzetét belássa. Mikor ez megtörténik, akkor lett a szó teljes értelmében emberré, személyiséggé. Minden cselekvés, amennyiben igazán megérdemli a cselekvés nevet, amennyiben nemcsak történés, nemcsak az anyag egyszerű sodródása az adott erővonalak irányában, hanem a szellemi lélek érvényesülése az anyagon keresztül, annyiban ehhez a célhoz vezet közelebb.

A cselekedet értelme tehát az ember felszabadítása a tér és idő korlátai közül, a cselekedet arra való, hogy az embert kivezesse anyagi adottságainak zárt köréből, hogy ezeken az adottságokon keresztül az örökkévalót és mindenütt jelenlevőt, a Logoszt is hódítsa meg az ember számára.

Az ember akkor lesz igazán emberré, akkor valósul meg benne az emberi lényege, ha cselekedeteivel eléri ezt a célt. A cselekvésben teljes értékű személyiségekké vált emberek egymásra találnak az emberiségben. Ami elválasztja őket, a „materia quantitate signata", az egyedi, az anyagi másodrendűvé vált. Hiszen ez csak lépcső, csak legyőzendő ellenállás volt a kiteljesedés útján. Az út végén bekövetkezik a kiteljesedés, a közös emberség megvalósulása.

Az emberség bennünk nem készen adatik. Embernek lenni feladat. Az erkölcs, a cselekvés normáját tökéletesen megfogalmazta Pindaros: „Légy, ami vagy". Légy azzá a valóságban, ami vagy, de csak lehetőség szerint. Az ember olyan anyagi lény, aki a szellem egyetemességére emelkedhetik. Csak akkor lesz igazi, „normális" emberré, ha ez az emelkedés bekövetkezik. A statisztikai értelemben vett átlagember még távolról sem normális ember.[53] A földön inkább csak emberlehetőségek élnek, akik olyasféleképpen viszonylanak a kifejlett emberhez, mint a békaporonty a kifejlett békához. Az erkölcs azt jelenti az egyes személyek életében, hogy az emberség lehetőségből valósággá válik bennük. Ha ez megtörténik, akkor az így kialakult személyiségek egymásra találnak és kialakítják az emberiséget. Az emberiség kialakulásának folyamatát nevezzük kultúrának.

[53] Hildebrand, Dietrich von: Liturgie und Persönlichkeit. Salzburg, 1934. 26.

12. A hivatás

A teljes emberség kialakulásának útja minden egyes személy számára más és más. Az emberhez lényegesen hozzátartoznak korlátai. Minden cselekedetére vonatkozik a liturgia intelme: „Memor sit conditionis suae".[54] Cselekedetem végső célja ugyan a felszabadult, egyetemessé vált személyiség: de cselekvés közben mindig számolnom kell azzal, hogy ki vagyok, mikor, hol, milyen segítséggel cselekszem. Ahogy én magam, úgy cselekedetem is alá van vetve az egyediesítés törvényének. El kell fogadnom konstellációimat. Az egyetemes emberség eszménye nem azt jelenti, hogy létezik egy minden ember számára egyaránt részleteiben érvényes, megszabott magatartásmód, amely valami szabásminta módjára, szigorúan előírná viselkedésem legapróbb részleteit. A cselekvés értelme magának a cselekvőnek tökéletesülése, felszabadulása. Ehhez a tökéletesüléshez, felszabaduláshoz esetenként a legkülönbözőbb eszközök vezethetnek.

A cselekvést nem mérhetjük légüres térben lebegő eszményekhez, „értékekhez", hanem csak a cselekvő alany viszonyaihoz és lehetőségeihez. A felszabadulás útja annyiféle, ahányféle az ember egzisztenciális helyzetéből fakadó kötöttség. Az élő személyt nem szabad elvont, irreális eszmények Prokrusztész ágyába kényszerítenünk.

Ezt más szóval úgy is kifejezhetjük, hogy mindenkinek más és más a hivatása. A hivatás az az út, amelyen a cselekvő saját, egyedüli adottságaival számolva, eléri lehető tökéletességét, halad az emberség benne lehetséges kiteljesülése, a világ és a benne rejlő Logosz számára lehetséges meghódítása felé.

A hivatás szó eredeti értelme vallási. A hivatás mögé oda kell gondolni a hívőt: Istent, aki felé a cselekvőnek a maga útján, a maga hivatása szerint kell haladnia. Az egyéni hivatás szép szimbólumát találjuk a Titkos Jelenések könyvében: „A győztesnek fehér kövecskét adok, és a kövecskére írom új nevét, amelyet senki más nem ismer, csak aki kapja."[55]

Később a hivatás fogalma elvesztette egyénies jellegét. Már nem egy személynek saját útját értették rajta, hanem több személynek a többségétől elkülönült, de mégis közös életformáját. Így alakult ki a papi és szerzetesi hivatás fogalma, majd ezek mintájára az egyéb polgári hivatások, mint kollektív kötelességsorozatok és életpályák megjelölései.[56] De bármilyen jelentésváltozáson megy keresztül a szó, változatlanul igaz marad, hogy az erkölcsi cselekvésnek mindig lesz valami egyéni mértéke. Az erkölcs sohasem lesz hiánytalanul másolható. Mindig új rögtönzéseket, új megoldásokat követel. A cselekvés csak

[54] Pontificale Romanum, In ordinatione sacerdotum. „Emlékezz helyzetedre!"
[55] Jel 2,17.
[56] Dunkmann, K.: Die Lehre vom Beruf. Berlin, 1922.

akkor igazán cselekvés, csak akkor igazán szellemi jelenség, a szellem érvényesülése az anyag korlátaiban, ha nem puszta másolás, utánzás. Erkölcsi problémáinkat senki más nem oldhatja meg helyettünk, senki sem állíthat elénk kész formulákat, csalhatatlan viselkedési mintákat. Ha ketten ugyanazt teszik, már nem ugyanaz, amit tesznek. A cselekedet annyira személyes valami, hogy nem bírja el a személyes cselekvőtől való elvonatkoztatást. A cselekedet értékelésében sohasem szabad megfeledkeznünk arról, hogyan hat az vissza magára a cselekvőre.

Felszabadult ember, a kultúra építője csak a hivatásos ember lehet. Minden merőben legális, külső teljesítmények felmutatását követelő vagy külső magatartásokat eltiltó erkölcsiség hiányos és egyoldalú. A pusztán legális erkölcs önelégült farizeizmusra, megmerevedésre vezet. Szárnyát szegi a végtelen után vágyódó léleknek, holt egyformaságot állít a lüktető élet helyébe. A Gangeszben való mosdás, a szombat megtartása, a tizedfizetés, a megszámolt imák mormolása és az egyes kasztok vagy foglalkozások egyéb szigorúan körülírt és felsorolt kötelességei sohasem pótolhatják a teljes, a gazdag, a fejlődő emberi élet után való vágyakozást, a tökéletesség szomját, a világ meghódításának, az Istenségben való egymásratalálásnak Erószát. A rituális szabályok, részleges előírások lehetnek a maguk nemében igen hasznosak, célszerűek, rendőrileg és pedagógiailag okos, egészséges intézkedések, de sohasem pótolják az egyéni élet lendületét. Fontosságuk inkább társadalmi, mint erkölcsi. Az egyedi hivatás öntörvényű. Senki sem foglalhatja szabályba azt, ami engem, magamat mint cselekvőt közelebb vezet az Istenséghez. Az erkölcs terén épp úgy csődöt mond minden kazuisztika, mint az emberismeret terén minden tipológia. Minden erkölcsi szituáció egyetlen és megismerhetetlen, éppen azért, mert alá van vetve az anyag egyediesítő törvényének. Megfogalmazhatunk bizonyos általános irányelveket: de a részleges eszközök megtalálása mindig a cselekvő legsajátabb egyéni feladata. Ezt senki más el nem végezheti helyette. A hivatás mindig individuális, mert az individuális élet kiegészítése. A közösség semmiféle utasítása vagy szankciója nem léphet az egyéni lelkiismeret helyébe.

Minthogy a hivatás ennyire egyéni természetű, nem azonosíthatjuk magunkat hiánytalanul semmilyen osztállyal, kaszttal, vagy céhvel. A cselekvőnek elsősorban önmagának kell lennie, önmagát kell megvalósítania. Ez természetesen legtöbbször csak egy mesterség, egy társadalmi szerep[57] keretein belül történhetik meg. De a szerep a cselekvőért van, nem a cselekvő a szerepért. A cselekvő elsősorban önértékű személyiség: csak másodsorban orvos vagy béres.

[57] Jung, Carl Gustav: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Darmstadt, 1928.

Megtagadná saját létét, ha szerepét rosszul játszaná: de a szerep azért mindig kevesebb, mint a szereplő.

A Bhagavad-ghita hivatás étosza, amely szerint egy-egy csoporthoz-tartozás egészen különleges „dharmát", erkölcsi elvrendszert ad a csoport tagjainak, magában egyesíti a legalizmus és az individualizmus minden hátrányát.[58] Nem ad egyetemes, mindenkire érvényes erkölcsöt, de az egyéni fejlődésnek, a cselekedet egyetlen számba vehető eredményének, a cselekvőre való visszahatásnak értékelésétől is elzárkózik. Az egyes csoportokon belül pedig rideg és száraz legalizmust, tehát erkölcsi Prokrusztész-ágyat hoz be. Szétszakítja az emberi nem egységét, a minden hivatás fölött egységesítő tényezőként, abszolút elvként felülemelkedő egyetemes embereszményt.

13. Korlát és egyetemesség

Ha a különböző mesterségek és társadalmi helyzetek embereinek törekvései mögött nem rejlik ugyanaz a vágy az egyetemes emberi feladat elvégzésére, a kozmosz átértésére és átélésére, akkor sohasem születik meg a kultúra. Szánalmas ember lenne az, aki ha történetesen adószedő, csak az adókért élnehalna, ha történetesen sajtmester, a sajton kívül egyébre nem tekintene.[59] Az egyetemes emberire való törekvésről senki sem mondhat le. Ha lemondott róla, megszűnt erkölcsösnek lenni, megtagadta a cselekvés legmélyebb értelmét: az élet már csak történik vele. De másrészt az is igaz, hogy mindenkinek más az útja az egyetemes emberi felé: van adószedői, van sajtmesteri út is. A személyiség szabad kialakulása és a mesterségre való specializálódás, az egyetemes cél, törekvés és a szűk munkakör nem kibékíthetetlen ellentétek. Az antikvitás és a reneszánsz csak a kiváltságosaknak tartotta fenn az emberhez méltó élet reményét. A kérges kezű, aránytalanul fejlett izomzatú kétkézi munkást, a műhelyében görnyedő mesterembert, de még a spekulációiban porosodó, keshedtmellű tudóst is csak szűk körben raboskodó félembernek, banauzosznak tekintette.[60]

Csak bizonyos kiváltságolt, születésük, vagyonuk, egészségük és tehetségük révén kiemelkedő lények lehettek kalokagathosok, mindenhez értő, de semmihez magukat le nem kötő, szép és egészséges díszemberek. Arisztokratikus társadalmakban azóta is él a „scholar and gentleman" eszménye. Az úriember tanulmányokkal is foglalkozik, de csak amennyire jólesik neki, csak ameddig ez nem áll útjában sportbeli, társadalmi stb. érdekeinek. Testi erőfeszítést is vállal, de csak azért, hogy szebbnek és erősebbnek mutatkozzék.

[58] Ld. bővebben Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1922. I–II.
[59] Hildebrand, Dietrich von: La morale professionale cattolica. Roma, 1935.
[60] Arisztotelész: Politika, VIII. 2. 1337 b. [Budapest, 1984. 314.]

Ez az eszmény – eredetileg bevallottan, később leplezve – természetesen rabszolgatársadalmat is követel. Valakinek a piszkos munkát is el kell végeznie. Erre való a személyiségétől megfosztott, még nevében is semlegessé lefokozott szolga, a „mancipium", az „andrapodon", akinél az emberi jogokról, az emberiség kiteljesedéséről álmodni sem lehet. Ők az a zsíros talaj, amelyen a kifinomodott úriember illatos virága megterem. A „milliók egy miatt" ebben a felfogásban nem szörnyű igazságtalanság, hanem a természet kérlelhetetlen törvénye.

Az egyetemes ember ilyen eszménye mélységesen erkölcstelen. Az öreg Tóbiás intelme: „amit gyűlölsz, ha veled cselekszik, te se cselekedd azt mással",[61] vagy Kant maximája: „az emberiséget embertársunkban és önmagunkban mindig célnak kell tekintenünk és sohasem eszköznek",[62] nemcsak érzelmi alapra épül. Lehetetlen teljes értékű emberré válni, lehetetlen a világ szívévé és eszévé lenni, ha közben állandóan a többi emberrel kell harcolnunk, és gyűlölködnünk. Ezzel elzárjuk magunk elől épp azt az otiumot, amelyben a szellemi kiteljesülés osztályrészünkké válhatnék, megöljük magunkban a teremtő csöndet.

De még ha sikerülne is magunk körül nyugtot biztosítanunk, akkor is elzártuk volna magunkat a legmélyebb élmények elől. Vannak olyan belátások és tapasztalatok, amelyek csak a keserves megfeszített munka, az éhség és a szomjúság jutalmául adatnak. Az egyetemes emberit csak akkor érjük el, ha nagyon mélyre ásunk. Mintha a föld középpontját akarnók elérni: mindegy, hol kezdjük, de a választott kicsiny terepet nem szabad elhagynunk fúrónkkal. Az emberi tökéletességet bajos elérni mesterségbeli tökéletesség nélkül. Nemcsak a metafizika művelőire áll, amit Bradley mond: „Az árnyak véráldozat nélkül nem szólalnak meg. A metafizika Szellemei nem fogadnak el semmi pótlékot. Csak az előtt nyilatkoznak meg, aki vérét ontotta értük. Aki árnyakkal akar társalogni, magának is szinte árnyékká kell soványodnia."[63] Keserves munka, „banauzia" nélkül nem lesz senkiből kalokagathos. Az élet titkai, helyzetünk a világban, mivoltunk, egyéniségünk csak akkor válnak bennünk tudatossá, ha keményen, megfeszítetten, egyoldalúan dolgozunk. Duhamel figyelmeztet arra, hogy az írás nem mesterség. A leendő író válasszon valamilyen pályát, éljen, mint más közönséges ember: akkor fog csak eleget látni ahhoz, hogy írhasson is.[64] A leendő egyetemes ember is csak akkor lehet a

[61] Tób 4,16.

[62] Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, II. Abschnitt. [*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* II. szakasz. Gondolat, Budapest, 1991. 62.]

[63] Bradley, Francis Herbert: Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914. 141.

[64] Duhamel, Georges: Défense des lettres. Paris, 1937; Les confessions sans pénitence. Paris, 1941.

kultúra, az egyedek feletti egység építője, ha elfogadja azokat a korlátokat, amelyeket a tér és idő, tehetsége, egészsége és ezerféle anyagi korlátozottsága eléje ír. Az otthon, a talaj, a haza mind a hivatás, az egyetemessé válás egyedi útjának jellemzője. Aki ezektől meg akarna szabadulni, önmagát tenné tönkre, sohasem érhetné el a célt.

14. Haladás és bűnbánat

A cselekvés mindig szabaddá, fejlettebbé, szellemibbé kell, hogy tegye a cselekvőt. De egy cselekedet sem végérvényes. A cselekvőnek az az állapota, amely a cselekedet által megvalósul, újabb cselekedetek kiindulópontja lesz. Ha az ember életfolyamatát elvonással egyes cselekedetekre bontjuk, kicsiben mindegyiknek kész eredményt, lezártságot tulajdoníthatunk. Minden cselekedetünknek végeredményben az a rugója, amit Angelus Silesius, a misztikus költő így fejez ki:

„Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soil,
So lang er das nicht ist, ist nicht sein Glücke woll".[65]

De abban a percben, mikor ezt az előttünk lebegő képet elérni véltük, már a kép is megváltozik. Úgy járunk, mint a szivárvány után futó gyermek, velünk együtt fut a cél is. Mihelyt szabadabbakká, látóbbakká lettünk, tágabb képünk nyílik saját lehetőségeink felé is, ha többek vagyunk, máris többet várhatunk magunktól. Minden cselekedetünk beteljesíti ugyan hivatásunkat, de ugyanakkor új hivatást is nyit meg előttünk.

Eszerint mindenkori hivatásunkban egész múltunk benne foglaltatik. A hivatás mindenkori énünk útja a teljesség felé. De „mindenkori énünkben" jelen van egész megélt tartamunk (durée). Múltunktól nem tekinthetünk el. Másképp nem hivatást töltünk be, hanem szerepet játszunk.

Ez a belátás megvilágítja előttünk két erkölcsi alapfogalom jelentését. Az egyik a becsület, a másik a bűnbánat. A becsület azt jelenti, hogy múltunk következményeit le kell vonnunk. Ha egyszer az az erkölcs, az a cselekvés alapvető maximája: „légy, ami vagy", akkor mernünk kell önmagunknak lennünk. Az erkölcs azért nem utánozható, nem foglalható kazuisztikákba, merev farizeusi szabályokba. Az erkölcs alapjában véve nem egyéb, mint őszinteség, igazság. Mint Seneca írja: „Csak a bölcs éli saját életét: a többiek mind sokszerepűek vagyunk."[66] Még világosabban fejezi ki ezt a belátást Nicolaus Cusanus:

[65] „Mindegyikünk előtt öneszményképe áll / s míg az nem lesz való, nyugalmat nem talál."

[66] „Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, caeteri multiformes sumus". Epistulae 120, 22. [Erkölcsi Levelek. In: *Seneca Prózai Művei.* Szerk. Takács László. Budapest, 2002. I. köt. 590. „Tartsd nagy dolognak, ha valaki egyetlen embert alakít. De a bölcsön kívül senki sem játssza egy ember szerepét, a legtöbben sokarcúak vagyunk."]

„Légy te a magadé, és én a tied leszek" – ígéri Isten az embernek.[67] Az így felfogott becsületet nevezhetnők önmagunkhoz való hűségnek is. Ez a hűség nem merev változatlanság. A változatlanság, a maszk, a „man" (Heidegger), a „persona" (Jung) csak szerep, nem élő személyiség. A cselekvés folytonos haladást követel. Aki a múltba merevedik, ásataggá lesz, felnőtt lábbal gyerekcipőben jár, rutinemberré, sztereotipált matricává zsugorodott, az már el is felejtett cselekedni a szó teljes értelmében. A becsületnek ez a torz pótléka vezet társadalmak elöregedéséhez, halálához. Mikor egy társadalomnak nincs többé bátorsága cselekedni, újítani, mikor már csak a régi hagyományokat méltányolja, de elveszti az életnek azt a lendületét, amely a tiszteletreméltó formákat új korukban frissen, eredetien, lelkesen hozta elő a lét ősi mélységeiből, akkor már bekövetkezett az erkölcs romlása.[68]

Az erkölcs megnyugvást nem ismer. Amíg élünk, amíg szellemiek vagyunk, amíg hivatásunknak érezzük a kozmosz megértését és a kozmoszban égő szeretettel való azonosodásunkat, addig nem lesznek idegenek számunkra Szent Ágoston szavai: „Sohase légy megelégedve azzal, ami vagy, ha azzá akarsz lenni, ami még nem vagy. Mihelyt megelégszel magaddal, haladásodnak vége. Ha azt mondod: elég, semmit sem érsz többé."[69]

Hiszen Faust minden bűne is bocsánatot nyerhet, míg ezt nem mondja egy földi pillanatra: „Verweile doch, du bist so schön". Csak az nyerheti el a megváltás kegyelmét, aki törekszik, aki elégedetlen: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen".[70]

Minden ember a világegyetemnek központja. De ebből a központból szálakat kell kibocsátania, a mindenséget kell behálóznia. Önmagába kell szívnia a mindenséget.[71] Az emberi *én*nek minden szűk korlát fölé emelkedve, az egész kozmosz szívévé és eszévé kell tágulnia.

Ebből a perspektívából nézve a bűn és a bűnbánat bölcseleti fogalma is megvilágosodik. A bűn nem egyéb, mint a hivatás megtagadása. Hamisság, szerepjátszás az életnövesztő cselekvés helyett. A bűnös lezárja önmagát, nem akar a kozmosz eszévé, szívévé válni. Ez által válik embertelenné. Nem ember, mert nem valósítja meg az emberi lét törvényét, az anyagi, testi, téri, időbeli

[67] Nicolaus Cusanus: De visione Dei. Idézi: Cassirer, E.: Individuum und Kosmos. Teubner, Leipzig–Berlin, 1927. 69.

[68] Toynbee idézett művében ezt az állapotot úgy hívja: Resting on one's oars – abbahagyni az evezést, sodródni a folyamon.

[69] Szent Ágoston: Sermo, 169,18.

[70] „Oly szép vagy, ó, ne szállj tovább!" „Ki holtig küzdve fáradoz, az megváltást remélhet." Goethe: *Faust*, II. 5. *(A szerk.)*

[71] F. H. Bradley szerint minden én a világegyetem virtuális középpontja (finite centre). Ezért az erkölcs fő parancsa: Realise yourself as an infinite whole – valósítsd meg önmagadat, mint határtalan egészet.

adottságok átszellemesítését. A bűnös megmerevedik, arasznyi létében, befejezetlenségében befejezett próbál lenni. Ha nem egészben, akkor is legalább részben megtagadta emberi mivoltát, mikor tudatlanra akarta venni családi, mesterségi, társadalmi kötöttségeit: önmaga helyett valaki egészen mást próbált megjátszani. Nem úgy szabadult fel korlátaiból, hogy a szellem erejével megnemesítette, magasabbra szárnyaló élet talajává tette volna őket, hanem csak tudatlanra vette őket, megjátszotta, hogy nincsenek. Kivonta magát az alól a feladat alól, hogy éppen egyedi korlátaira építse fel az egyetemes emberinek szellemi világát. Elfordult a valóságtól – elfordult Istentől is, a valóság forrásától. A bűn a legnagyobb elidegenedés az élettől, „élet, amely halál".[72]

A becsület, az önmagunkhoz való hűség nem jelenti azt, hogy az ilyen élettől való elidegenülésben megmerevedjünk. Mikor az élettől elidegenedünk, önmagunktól is elidegenedünk. Istennel együtt elvesztjük önmagunkat is. A bűn nem becsület: a becsület a bűnbánat. A bűnbánat nem kíván érzelmi kitöréseket: lényege az, hogy újra vállaljuk hivatásunkat, hogy újra cselekszünk, zsibbadtságunkból életre kelünk.

15. Munka

Ami belülről, a cselekvő szempontjából nézve egyéni élet, hivatás betöltése, az kívülről, a társadalom szempontjából nézve munka. Az emberiség a munka által veszi birtokába a világot. Élni, cselekedni annyit jelent, mint a világot feldolgozni. De amíg a világot feldolgozzuk, egymást is alakítjuk: hiszen minden cselekvő szempontjából az összes többi ember nem egyéb, mint világ.

Ez a viszony azonban fordítva is fennáll: nemcsak embertársam az én feldolgozandó világom: én is az ő feldolgozandó világa vagyok. Ugyanazt a világot többen is alakítjuk. Élettereink egymásba folynak; munkaterületeinket nem különíthetjük el egymástól: hiszen mindegyikünknek munkatere voltaképp az egész világ. A munka tehát csak akkor lehetséges, ha a dolgozók között bizonyos egyetértés, harmónia áll fenn. Máskülönben, amit az egyik épít, a másik lerombolja, bábeli zűrzavar támad.

A rabszolgamunka átka a benső ellentmondás: nem lehet valaki egyszerre cselekvő személyiség és tehetetlen anyag parancsolója kezében. A kultúrát építő munka csak a szabadság, egyetértés, szeretet feltételei mellett sikerülhet. El kell hagynunk Arisztotelész elgondolását, amely szerint elkerülhetetlen a nagy sokaság rabszolgaélete a kevesek kontemplációja, boldogsága és kultúrája kedvéért. A rabszolgatartás végül is tönkreteszi a rabszolgatartót. Duhamel amerikai útleírásában feltárja azokat a veszedelmeket, amelyek például az észak-

[72] P. Jánosi József kifejezése.

amerikai társadalmat fenyegetik a néger rabszolgaság intézményének következményei miatt.[73]

A munkának veszedelmes osztályszemlélete hozta létre a testi és szellemi munka túlzott megkülönböztetését. Az ember semmilyen ténykedésében sem tudjuk a lelket a testtől elválasztani. Aki dolgozik, egyszerre dolgozik testével és lelkével. Az agyvelő éppolyan testi szerv, mint a kéz vagy a láb. Órákon keresztül poros könyvek fölé görnyedni éppoly kimerítő munka, mint kapálni vagy kaszálni. Másrészt meg nincs az a testi munka, amelyikhez valamiféle tudás és szeretet ne volna szükséges. Ha volna ilyen, az már nem volna emberhez méltó. A munka tehát mindenképpen a szellemi élet megnyilvánulásai közé tartozik. „A dolgozó ember Istenhez hasonlóan másnak létet ad, alakító tevékenységével lelkét leheli a dolgokba."[74]

A munka – cselekvés lévén – célja nem lehet olyan valami, ami a cselekvőn kívül áll. A munka nem arra való, hogy a világnak egy új elrendeződése szülessék belőle. A munka célja a nagyvilág bevetítése a munkálkodóba. Eszerint a munka kétféle lehet: vagy közvetlenül vagy közvetve szolgálja ezt a célt. Közvetve szolgálja a cselekvő belső beteljesülését minden olyan munka, amelyik a fizikai élet fenntartására szolgál. Közvetlenül a kultúrát megvalósító munka maga a szemlélődés, a kontempláció. Az alkotás, a cselekvés, a tett mindig a szemlélődésből, az álomból indul ki, és egy tökéletesebb szemlélődést, szebb álmot céloz. A szemlélődés szabadsága, határtalansága ad új meg új lökéseket a tunya és tehetetlen világ alakítására, továbbépítésére. A szemlélődésben érintkezünk a végtelennel: azért forrnak a szemlélődőben végtelen erők, azért ő a munka igazi inspirálója, hivatott prófétája. Nem azért élünk, hogy dolgozzunk: azért dolgozunk, hogy éljünk. De azért élünk, hogy szemlélődhessünk, hogy a világ rejtélyeit lelkünkben világossággá fejtsük ki.

16. Játék

Éppen a szemlélődés vágya arra indít egyes gondolkodókat, hogy a kultúra létrejöttében a munkánál nagyobb jelentőséget tulajdonítsanak a játékos tevékenységnek. Nevezetesen J. Huizinga[75] és nálunk gróf Révay József[76] ennek a felfogásnak a szószólói. Az utóbbi szerint a kultúra játék a szellem alanyi és tárgyi pólusai között, a cselekvő személy és a cselekvés rögzített eredményei között. „A szellem öncélúsítása (ez)... tudatos elzárkózás a reális és gyakorlati, köznapi összefüggésekkel szemben." Ez a játékosság mégsem „léhaság", ellenkezőleg, hősi önzetlenség.

[73] Duhamel, G.: Scénes de la vie future. Paris, 1939. 273.

[74] Kecskés Pál: A keresztény társadalomelmélet alapelvei. Budapest, 1938. 227.

[75] Huizinga, J.: Homo ludens. Amsterdam, 1939. Athenaeum, Budapest, 1944. [Universum, Szeged, 1990.]

[76] Gróf Révay József: Az erkölcs dialektikája. Budapest, 1940. 119-123.

De amikor Révay különbséget tesz „léha" és nem „léha" játék között, máris arra mutat, amit mi inkább kontemplációnak szeretünk nevezni. A kontempláció olyan, valóban haszontalan művelet, amely mégsem léha, mert már a hasznosság fölött áll. Arisztotelész óta tudjuk, hogy a hasznos mindenkor csak relatív jó, amely mögött mindig valamely abszolút jót kell feltételeznünk, amelyhez mérten felmerülhet a hasznosnak vagy a haszontalannak a szempontja. És az emberi életben éppen a szemlélődés az a végső jó dolog, amelyhez minden hasznot már csak hozzámérünk, amely tehát maga nem lehet többé hasznos, hanem önmagában kívánatos.

A rossz értelemben vett léha játéknak viszont nem sok köze van a szemlélődéshez. Játék ebben az értelemben a céltalan cselekvés. A céltalan cselekvésnek a hasznos cselekvéssel szemben semmi előnye sincs. És míg Révay magából a céltalanságból már kedvező konklúziót von le, és a szemlélődés önértékűségének jegyét látja benne, addig viszont például Tolsztoj még a szemlélődést, a művészetet is elítéli, éppen mert céltalan. Mind a kettőnek ellene kell mondanunk. Ahogy valami két okból lehet irracionális: vagy mert észalattian ostoba, vagy mert észfelettien bölcs: úgy két okból lehet céltalan is: vagy mert öncélú, vagy mert értelmetlen. A kétféle céltalanságot meg kell különböztetnünk: más a játék és más a szemlélődés céltalansága.

A játék Istennek és a gyermeknek a privilégiuma. Isten számára nincsen tökéletesedés, nincsenek elérendő célok, nincsenek kötelességek. Amit a világban, a világgal tesz, cselekszik, az mind játék.[77] A gyermekben pedig még nem ébredt fel a hivatás, a kötelesség. De amint ezek jelentkeznek, lassan, szinte észrevétlenül, úgy alakul át játéka is munkává. A játékból munka, cselekedet lesz, mikor a cselekvőt fejleszti, növeszti, önállósítja, szabadságra emeli. A munka azonban nem önmagáért van, hanem a szemlélődésért, amely megint nem egyéb, mint belekapcsolódás Isten örök játékaiba. A szemlélődés céltalan, mert öncélú.

17. Munka és közösség

Minden munkát egy bizonyos közösségben végzünk. Minél közelebb visz munkánk célunkhoz, a világ egészének szellemünkkel való átitatásához, annál tágabb, egyetemesebb közösséget érint munkánk. Minthogy minden munka testi munka, minden munkának megvannak a testi, közösségi előfeltételei. Gazdasági és társadalmi okokból minden munka egy kisebb-nagyobb közülethez, családhoz, városhoz, országhoz stb. kapcsolódik. De a munka közös-

[77] Schütz Antal: Dogmatika. Szent István Társulat, Budapest, 1923[1]. 1937[2]. I. köt. 44. §.

ségi vonatkozásai nemcsak a társadalomban szükséges munkamegosztásból, nemcsak a testi szükségletek térhez és időhöz kötött voltából és az emiatt szükséges beosztásból, munkarendből erednek. Nincs olyan „szellemi" munka, amely ne volna „testi" is, tehát ne szorulna arra, hogy a szociológiai keretek közé illeszkedjék. De nincs olyan „testi" munka sem, amely ne volna „szellemi", amely végzőjét ne emelné fel egyedi léte szűk köréből az általános emberinek bizonyos többé vagy kevésbé tágas területére. A munka nemcsak a zárt közösségtől saját gazdasági érdekében elvárt teljesítmény, hanem egyúttal az emberiség öntudatra ébredésének, a nyílt közösség megszületésének eszközlője is. Mint munkaadó, mindig egy zárt közösség szerepel. Egy család kér sajtot, vagy egy város szobrot. De munka közben a szeretetnek, együttérzésnek, szellemi életnek olyan mozzanatai lépnek be a világba, amelyek már az egyetemes emberiség közös kincsei. Az egyetemesség egyik esetben úgy jelenhetik meg, mint az erkölcsi törvények teljesítése (mikor például a családapa övéiről gondoskodik, és ezzel tanúságot tesz a szeretet és felelősség örök törvényei mellett), vagy úgy, hogy a városnak készült szobor az egész emberiség boldogan csodált műkincse lesz (mint például Michelangelo firenzei Dávidja). A kettő között azonban nincs lényeges különbség. A családapa kötelességteljesítése éppoly egyetemesen emberi érdekű, mint Michelangelo szobra – csak esetleges körülmény az, hogy a szobor maradandóbb. Mindkét esetben a jól végzett munka kiemelkedik a „megrendelő" zárt társaság efemér köréből és az örök eszmék birodalmára utal, mindenki számára szépséget, jóságot sugároz, aki csak megízleli, aki érintkezésbe jut vele.

Ugyanaz a család „zárt társaság", amikor ennivalót rendel a családapánál, mert az ennivalón végül is csak kevesen osztozhatnak – de egyúttal „nyílt" társaság is, mert a kötelességteljesítés és emberi jóság szelleme, amely az apa gondoskodó magatartásában megjelenik, nemcsak a családnak, hanem az egyetemes emberiségnek kincse. Hasonlóképp Firenze városa zárt társaság, mikor egy meghatározott helyre és egy bizonyos anyagból szobrot állíttat – de nyílt társaság, mikor a szobor szépségén szemlélődésre, áhítatra hangolódik. Ebben a szemlélődésben, áhítatban akárki részt vehet, e szemlélődő áhítat eredménye, hogy a firenzeiek emberibbek, egyetemesebbek, gazdagabb lelkűek lettek.

Ezen a ponton egy lépéssel közelebb jutottunk a kultúra mivoltának megértéséhez. Ismét előttünk áll az emberi életnek alapvető kettőssége: a differenciáló és integráló erő összeműködése. Az anyagi adottságaitól korlátolt és differenciált emberiség a kultúrában integrálja önmagát; korlátait tiszteletben tartja, mégis valamilyen anyagfeletti egységben talál önmagára. A kultúra kiindulópontja mindig az anyag: a test, a föld, a kő, a vas. De erre az anyagra aztán ráépül valami, ami időtől és tértől független. A test, a föld, a kő, a vas

egy zárt társaságé, egy jogilag megszervezett társadalomé. De a munka eredményeképpen felcsillan a kultúra, mint egyetemesen emberi, semmiféle zárt társaság számára ki nem sajátítható, hanem minden nyílt és befogadásra hajlandó lélek számára megközelíthető szellemi közösség.

A kultúrát építő munka mindig konkrét föltételek közül indul ki, valamilyen anyaföldben tenyészik. Az anyaföld szerint megkülönböztethetünk hellén, asszír, római stb. kultúraépítő munkát. De az eredmény már mindenkié. Nem a munka konkrét eredménye – ez megint helyhez és időhöz kötött valami: hanem az egyetemes emberi élet kivirágzása a lelkekben. A munka egyik eredménye a mű, amelyik ismét ki van téve a differenciáció erőinek. De van a munkának másik eredménye: a munkálkodó személyiségében érvényesülő, az anyag fölé emelkedett egyetemesen emberi magatartás, szellemiség. Ez a szellemiség már független a tértől és az időtől. Ez a szellemiség az az összekötő kapocs, amely az emberiség valóságos fennállását biztosítja.

18. Kultúrkörök és emberiség

Mielőtt az emberiség alakulásának, fennállásmódjának pozitív tárgyalásába bocsátkoznánk, szükségesnek látszik némi negatív kritikai vizsgálat is. Az egyetemes emberiség és kultúra kialakulásáról nem egy elmélet szól. Mielőtt ezek számát eggyel gyarapítanók, meg kell indokolnunk, miért nem tartjuk az eddigieket kielégítőknek.

A zárt közösség nemcsak kiterjedésében, céljaiban, szokásaiban, hanem egész mivoltában elüt a nyílt közösségtől. Minden olyan kultúrabölcselet, mely az egyetemes emberiség kialakulását zárt közösségek fokozatos tágulásából igyekeznék magyarázni, beléesnék a mechanikus evolucionizmus szokásos hibájába: feltételezné, hogy az alacsonyabb rendűből pusztán mennyiségi gyarapodás által magasabb rendű egység jön létre. Azok a közösségek, amelyek a differenciációra, tehát a tér és időbeli adottságokra épülnek, sohasem válhatnak az egyetemes emberi egység hordozóivá. A család, a fajta, a nép, sőt még a nemzet fogalmát sem tágíthatjuk annyira, hogy ezek bármelyike az egyetemes humánumot képviselhesse: még abban az esetben sem, ha egy családnak, fajtának, nemzetnek sikerülne az összes többi hasonló közösséget felbontania, megszűntetnie. Elképzelhetjük, hogy egy nép az összes többit kiirtja: materiálisan ő lesz akkor az emberiség egyetlen képviselője, de ezzel még nem valósította meg a kultúra feladatát, nem hozta létre az emberiség egységét. Az emberiség tehát nem olyan természetes fokozat, amely a család, a nép, a nemzet fogalmának és körének tágításából automatikusan létrejön.

A szellemi élet a maga természete szerint nyílt közösség megalkotására törekszik. Éppen ezért a szellem, mint olyan sohasem válhatik egy zárt közösség jellemzőjévé. Láttuk, hogy az emberek egyedi különbségét sem lelkük,

hanem testük különbözőségével kell magyaráznunk. Az egyes, úgynevezett kultúrkörök eltérése sem a szellemi magatartásban van, hanem a konkrét, anyagi tényezőkben, a táplálkozás, éghajlat, közlekedés stb. földi lehetőségeiben. Mikor egyes tájak, népek, korszakok „szelleméről" beszélünk, csak kényelmes leegyszerűsítést alkalmazunk: szellemnek nevezzük azt az ismeretlen együtthatót, amelyik a földrajzi, történeti, fiziológiai stb. adottságok összehatásából áll elő. Szokás mondani, hogy egyedül csak a szellemnek van története. Azt hisszük, fordítva igaz. Egyedül csak a szellemnek nincs története. A szellem a változatlan egyetemességre tör, mindig és mindenütt. Aminek története van, ami mozog, ami behatások alkalmas befogadó közege, az az anyag. A tiszta szellemnek, Istennek, a Logosznak, az igazságnak nincsen története – csak azoknak az anyagi kifejezéseknek, formáknak van történetük, amelyekkel megközelítjük őket.

Az egyes ember éppen akkor emelkedik fel az emberiség tagjává, akkor lesz az emberiség nyílt közösségének részese, mikor saját anyagi adottságain keresztül egy anyag-, tér- és történetfeletti világba tud emelkedni, mikor a változandókat maga mögött hagyja, és az örökkévalókra kezd figyelni. A korszellem, tájlélek stb. maga még nem kultúra, nem is emelkedhetik azzá. Csak maga az ember emelkedhetik fel az egyetemes kultúrához – éppen azáltal, hogy saját korszellemében, saját tájának lelkében felismeri és megtalálja az egyetemesen emberi vonásokat. Minthogy az ember anyagba ágyazott szellem, természetesen nem szakadhat el gyökereitől. Nem szűnhetik meg korának, tájának, népének gyermeke lenni. Ez azonban csak előfeltétele, nem pedig biztosítéka annak, hogy az egyetemes szellemi élet kitárulhasson előtte. Szükséges, de nem elégséges feltétel.

19. Értékek és emberiség

Nem egy gondolkodó az emberi élet értelmét az értékek elismerésében és tiszteletében látja. Apriorisztikusan vagy fenomenológiai meglátás, esetleg redukció útján megállapítanak, leszögeznek bizonyos alapértékeket, ezeket tekintik olyan legvégső elveknek és adottságoknak, amelyekhez az élet minden más mozzanatát hozzá kell mérni. Számukra az érték olyan abszolútum, amelyen túlmenni nem lehet, amelynek további megalapozása meg sem kísérelhető, sőt egyenesen szentségtörésszámba megy.

Az érték fogalma a modern bölcseletben számos különböző árnyalatot nyert. A szó nagy népszerűsége használhatóságának rovására ment: annyian és annyiféle értelemben használják, hogy végül már semmit sem jelent. Míg egyes gondolkodók számára az érték azonos végül is magával az istenséggel, addig másoknál az isteni ideákat, vagy a szellem apriori formáit, vagy a fennálló

dolgok lényegét, vagy a lehetséges lényegeket, esetleg magukat a tárgyakat vagy a tárgyaknak bizonyos tulajdonságait jelzi az érték szó.

Leggyakrabban nálunk a skolasztika transcendentaleival (unum, verum, bonum) azonosítják az értéket, megtoldva a klasszikus felsorolást a „szép" és a „szent" értékeivel is.[78] Ezeket az értékeket úgy hozzák vonatkozásba a kultúra fogalmával, hogy az így megkülönböztetett értékek mindegyikének szolgálata a kultúra egy-egy ágának minősül. Eszerint a tudomány a logikai, a művészet az esztétikai, az erkölcs az etikai, a vallás a numinózus érték szolgálata lenne.

Nézetünk szerint ez a felfogás nem nyújt szilárd alapot a kultúra bölcseletének. Itt burkolt formában ugyanaz a veszedelem jelentkezik, amelyik a hivatásetikának indiai eltorzításában is szemünkbe tűnt: az élet felosztása autonóm szférákká, a vallásnak, erkölcsnek, tudománynak, művészetnek látszólag egymástól független birodalmaiba, amelyek más és más törvényszerűségeknek hódolnak. Pedig maga a vallás és az erkölcs szükségképen az egész emberi életet felölelik a maguk szempontjából, és annak semmilyen részleges aspektusával nem elégedhetnek meg. Az erkölcs az egész élet szabálya, és a vallás főparancsa is, minden erőnk megfeszítését követeli. Ami viszont a tudományt és a művészetet illeti, azok nem öncélúak, hanem az ember szolgálatára hivatottak. Nem az ember él a tudományos megismerésért vagy a műalkotás létrehozásáért, illetve szemléléséért, hanem a tudományos megismerés és a műalkotás való arra, hogy az emberi élet teljes és ép legyen. A vallás és az erkölcs pedig épp e teljes és gazdag emberi élet megvalósítását jelentik, amikor is az erkölcsben inkább az emberi cselekvés, a vallásban inkább az emberi szenvedőlegesség, befogadóképesség nyer kiemelést. Az erkölcs inkább a tudásra, a vallás inkább az élményre épül.

Tehát az így összeszűkített, leegyszerűsített értékfogalom is merőben elütő természetű valóságokra mutat: ugyanazt az emberi életet egész más aspektusban mutatja a vallás és az erkölcs, és ennek az életnek csak az eszközeire mutat rá a tudomány és a művészet. Van azonban egy közös centrum, amelyre mind a négy ún. érték rávilágít: ez a közös centrum maga a humánum, maga az emberi élet. Ha a kultúrát mindenképpen valamilyen értékre, tehát a maga vonalán végső elemre, önmagát indokoló alapra akarjuk visszavezetni, ilyen alapul egyedül csak a humanitás kínálkozik.

20. Emberség és emberiség

A humanitásról, mint közös emberi természetről eddig még csak annyit állapítottunk meg, hogy valamiképpen fönnáll. De vajon csak annyi a fennállása,

[78] Ervin G.: Az érték jelentése. Bölcseleti Közlemények, 1939. 1–13. Ld. kötetünkben: 287–299.

hogy mint ideális elv, mint szellemi elgondolás irányítja viselkedésünket, vagy pedig a ténylegesen létező világban is föltalálható?

Mint közös emberi természet, a humanitás szellemi elvonás eredménye, létezése az egyes emberek létezéséhez kapcsolódik. De a humanitás mást is jelenthet. Jelentheti az emberek tényleges egységét, az elszigetelt egyedek összetömörülését egy magasabb egységbe, amelyet már nem emberségnek fogunk nevezni, mint a fent említett ideális egységet, hanem emberiségnek, az emberek kollektív közösségének.

A közösségen ma többet szoktunk érteni, mint tagjaink egyszerű összegét. A közösség nem halmaz. Nem egy mentális operáció fogja össze a közösség tagjait ideális egységbe, hanem a tagok reális kapcsolata alapoz meg egy valóságosan létező magasabb egységet.

E kapcsolat létrehozó tényezőjét egyes szerzők közösségi vagy objektív szellemnek szokták nevezni. Mi nem akarjuk ezt az elnevezést használni: a szellem szó ugyanis mindig önálló szubsztanciára emlékeztet, a közösséget összetartó tényező pedig nem önálló szubsztancia. Szubsztanciális léttel csak az egyedek, a közösség tagjai bírnak.

Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a közösség nem több mint tagjainak összege. A közösség valóságos, reális léttel bír: de nem minden reális lét egyúttal szubsztanciális is. Van valami tényleges alapja annak, hogy valaki egy közösségbe, például egy családba, egy szövetkezetbe tartozik. Ez az alap, amint Horváth Sándor és Kecskés Pál részletesen kifejtették,[79] a közösség *rendje*. A rend az a reális vonatkozás, amely a közösség tagjait egymáshoz fűzi.

A közösség egységének e megalapozása ellen egy bíráló azt a kifogást emelte, hogy így minden közösségnek egyformának kellene lennie. Ez a kifogás az elmélet meg-nem-értéséről tanúskodik. Hiszen rend nem csak egyféle lehet, a közösség tagjainak egymásra vonatkozása sok lehetőséget enged meg. Nincs annak semmi akadálya, hogy ugyanazok a személyek egymással többféle rendet, tehát többféle közösséget is alkossanak. Így például ugyanazok a személyek a leszármazás rendjében rokonok, a közös munka rendjében üzlettársak lehetnek.

A különböző közösséget alkotó relációk részletes vizsgálata szaktudományos, szociológiai feladat. Ez a tudomány részletezi az emberi együttélésnek azokat az ágas-bogas viszonyait, amelyek alapján családokba, népekbe, egyesületekbe, egyházközségekbe, társadalmi osztályokba, hivatásrendekbe, játékos közösségekbe stb. stb. tömörülünk. De mindezen a szédítő sokféleségen túl egy végső,

[79] Horváth, A.: Metaphysik der Relationen. Graz, 1914; Kecskés Pál: A közösség, mint metafizikai probléma. Bölcseleti Közlemények, 1937; Kecskés Pál: A keresztény társadalomelmélet alapelvei. Budapest, 1938; Horváth Sándor: Hitvédelmi tanulmányok. Budapest, 1943. 1–24. Az e művekben felsorolt érvek iránt kevés megértést mutat: Ürge A.: A vonatkozás szerepe a társadalom fogalmának meghatározásában. Budapest, 1940.

legmagasabb közösségnek igénye is él az emberben. Ez a közösség az emberiség. E végső közösség vizsgálata már többé nem szociológiai, hanem bölcseleti feladat.

Az a tényező, amely az emberiséget közösségbe fogja össze, okvetlenül szellemi természetű. Hiszen láttuk, hogy az anyag az egységes emberi természet felbontója, differenciálója. A szellem nem szűnteti meg ezt a differenciát, hanem áthidalja.

Az emberiség közösség, tehát nem szubsztanciális egység. Az egyes emberi lelkek önálló, bár nem teljes szubsztanciák. Ha tehát lelki egység jön létre az emberek között, az csakis intencionális egység lehet. Az emberiség egysége intencionális egység.

21. Intencionális egység

Szellemi aktusaink (gondolat, szeretés) mindig valamire irányulnak. A gondolat, a szeretet nem lehet el önmagában, mindig valamire vonatkozik. Ezt a valamit nevezzük szellemi aktusunk tárgyának. A szellemi aktus irányítottságát, tárgyra vonatkozását pedig intenciónak. A magasabb rendű, nyílt közösségekre, amilyen az emberiség is, éppen a közös tárgy és a közös intenció jellemző. Az emberiség egysége intencionális egység. Az emberiség, mint végső, legmagasabb világi közösség, azáltal jön létre, hogy az emberek ugyanarra a tárgyra irányítják gondolatukat és szeretetüket.

Valós vagy csak képzelt egység-e az intencionális egység? Ha egyszer a szellemi élet valóság, akkor az intencionális egység is reális, valódi egység. Akkor el kell fogadnunk Szent Ágoston megállapítását: „Lelkünk inkább van ott, ahová szeretete, mint ott, ahová csak teste köti" (Anima magis est, ubi amat quam ubi animat).[80] Az értelemről pedig Szent Tamás mondja, hogy bizonyos fokig átváltozik azzá, amit megismer.

Az emberi élet értelmét a benne lefolyó ismeret- és szeretetaktusok adják. Ezeknek a során minden egyes emberi lélekben valami módon felépül, vagy legalábbis épülni kezd a mikrokozmosz. Minden ember számára énje egy olyan kristályosodási pont, amely köré a világ felépül. Természetesen minden ember világa bizonyos fokig „külön világ". De minél gazdagabb és tökéletesebb ismeretünk, átfogóbb szeretetünk van, annál inkább csökkennek a differenciák, annál jobban fedik egymást a bennünk levő mikrokozmoszok, annál jobban azonosul a mi értelmünk a világot teremtő „intellectus archetypus"-szal, az isteni teremtő ideákkal. Ez az azonosulás hozza meg számunkra emberi létünk természeti betetőzését. Embernek lenni feladat, mondottuk. Mikrokozmoszunk

[80] Az idézet valójában Bonaventuránál fordul elő: Soliloquium, II. 2. 12. *Szent Bonaventura Misztikus Művei*. Budapest, 1991. 175. *(A szerk.)*

azonosulása a makrokozmosszal, ideáink azonosulása az isteni ideákkal e feladat megoldását jelentik. Ez az azonosulás egyúttal egymással történő azonosulást is jelent. Akikben ez az azonosulás végbement, azok többé egymástól sem idegenek, azok az emberiség téren és időn felül álló nagy egységének, közösségének tagjai. Egyesülésük nem jelenti önálló létük megszűnését, egyedi különbözőségük megsemmisülését: minthogy az egyesülés értelmi és szeretetaktusok által jön létre, azért éppen intencionális egység, nem pedig szubsztanciális.

Az emberiség intencionális egysége csak fokozatosan és tökéletlenül valósul meg. A megvalósulás folyamatát nevezzük kulturális életnek, haladásnak.

22. Haladás

Van-e egyáltalában haladás az emberiség életében? Klasszikus kérdés, nem kevés, egymásnak gyökeresen ellentmondó klasszikus felelettel.[81] Az eltérés nemcsak a gondolkodók különböző vérmérsékletére, életük sorsának kedvezőbb vagy fájdalmasabb alakulására megy vissza. Az sem magyarázza meg a feleletek különbségét, hogy a gondolkodók mást és mást tartanak kívánatosnak,[82] és eszerint állapítanak meg süllyedést vagy hanyatlást. A haladás kérdését csak az emberiségről alkotott fogalmunknak megfelelően ítélhetjük. Az ember és az emberiség mivoltáról vallott különféle felfogások természetesen a haladást illetően sem hozhatók közös nevezőre.

A klasszikus metafizikai gondolkodás a haladás kritériumát Arisztotelész nyomán egy-egy forma érvényesülésében látja. A haladás egy formának az útja *potentia*ból *actus*ba, a lehetőségből a valósulásba. Ez a fogalom közösségekre is alkalmazható. A közösség formája az a vonatkozás, az a rend, amely a tagokat egyesíti. Az emberiség rendje, formája felfogásunkban az intencionális egység. Ez az egység fennállhat, mint lehetőség és fennállhat, mint valóság. Átmenete a lehetőségből a valóságba azonos az emberiség haladásával. Az emberiség akkor halad, mikor az emberek intencionális egysége lehetőségből valósággá lesz.

Mikor és hol jön létre az emberiség intencionális egysége? Minthogy ez az egység szellemi aktusok eredménye, azért maga is tér és idő fölött van, transzcendens természetű. Az emberiség épp azáltal és csakis azáltal jön létre, hogy tagjai képesek a tér és idő fölé, az örök eszmék topos noétoszába emelkedni. A zárt társaságok a tér és idő korlátai közé vannak szorítva, de épp ezáltal az

[81] Kornis Gyula: Történetfilozófia. Budapest, 1924; Bury J.: The Idea of Progress. London, 1924.

[82] Burckhardt, Jakob: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Ed. Werner Kaegi. Bern, 1941. [*Világtörténeti elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2001.]

anyagi, differenciáló tényező uralma alatt állanak. Az emberiség nyílt közösséggé való integrálódásában már nem köthető a térhez és az időhöz. Kétségtelen, hogy a szellemi aktusoknak is megvannak a pszicho-fizikai előfeltételeik, és ezeken keresztül a tér és idő világában gyökereznek. Tartalmukat, lényegüket tekintve azonban időtlenek. Az intencionális egység nem itt vagy ott, nem ma vagy holnap jön létre, hanem az ideák örök változatlan birodalmában. Az a haladás, mely az emberiséget építi, nem az időben, hanem az aevumban[83], nem a történelemben, hanem a történelem fölött megy végbe. Ezáltal semmivel sem kevésbé valóságos, mintha „szembetűnő módon" jönne el. „Minél szellemibb valami, annál valóságosabb."[84]

Az emberiség haladása tehát egészen más természetű, mint az egyes ember haladása saját tökéletessége felé. Az egyes személyek életében esetleg meg tudjuk mutatni azt a helyet, meg tudjuk jelölni azt az időt, amikor egy-egy szellemi belátásra jutottak, amikor és ahol a szeretet egyetemesebb fokára emelkedtek. Bár az igazán nagy átváltozások a lélek szentélyében történnek, ahová senki be nem láthat. De ha meg is sejthetjük, mikor lépett be valaki az emberiség egységébe, maga ez az egység már nem történeti, hanem történetfeletti tény.

23. Haladás és erkölcs

Az egyes ember erkölcsi élete erőinek fokozatos kibontásában, lelkének fokozatos gazdagodásában, tehát haladásban áll. De maga az erkölcs nem halad. Az egyes személyek erkölcsiségét nem állíthatjuk fejlődési sorrendbe. Jogrendszerek, erkölcsi kódexek lehetnek tökéletesebbek, fejlettebbek, célszerűbbek az őket megelőzőknél: de maga az erkölcsiség minden egyes emberi életben elölről kezdődik. Mondhatjuk, hogy Platón továbbfejlesztette Szókratész, Arisztotelész továbbfejlesztette Platón erkölcstanát: de magát az erkölcsi életet Arisztotelésznek éppúgy elölről, a lélek szunnyadó állapotából kellett kezdenie, mint Szókratésznek. Erkölcstant, elveket, maximákat tanulhatunk mástól, de erkölcsöt nem lehet átvenni, örökölni, sőt még tanulni sem. Az emberiség intencionális egységébe való belépés mindenkinek egyéni, személyes feladata marad. Az erkölcs mindig egyéni, ahogyan a hivatás is mindig egyéni. Ezen a területen történeti fejlődésről, haladásról beszélni ellentmondás. „A világi haladás az erkölcsön semmit sem változtat. Minden embernek meg kell alkotnia önmagát és világát..."[85] Ezt a munkát mindenki elölről kezdi.

[83] Ld. Hunyady Piroska: Az aevum. Athenaeum, 1942.

[84] Bradley, F. H.: Appearance and Reality. London, 1906. 552.

[85] Uo. 500.

Amennyire fontos a haladás, fejlődés eszméje az egyéni erkölcsi élet, az egyéni hivatásbetöltés szempontjából, éppoly kevéssé lehet az emberiségnek valami külső, teljesítményekben nyilvánuló haladását az erkölcsiség tengelyévé tenni. N. Hartmann szól egy Nietzsche nyomán felfedezett új „értékről", vagyis erényről: az eljövendők szeretetéről (Fernstenliebe, szemben a felebaráti szeretettel, Nächstenliebe).[86] Mellőzzük körülöttünk élő embertársaink érdekeit és javát, áldozzunk fel mindent egy valamikor eljövendő szebb jövőért, jóakaratunkat az ismeretlen és soha velünk szembe nem találkozó jövő nemzedék számára tartogassuk – kívánja. És ezt a kívánságát azzal okolja meg, hogy a humanitás megvalósításának feladata minden egyéni érdek felett, tehát a felebarát érdeke felett is áll.

Mi arra a belátásra jutottunk, hogy a humanitás megvalósítása az adott történeti és földrajzi konstellációkra vár. Nem itt vagy ott, ekkor és most fog a humanitás feltűnni. A humanitás az idő és a tér felett valósul. A közelállók és távolállók szeretetének antinómiája éppoly mesterkélt, mint az egoizmus és altruizmus elcsépelt vitája. Amely pillanatban beléptünk a humanitás szellemi egységébe, a szeretet és tudás birodalmába, akkor máris túl vagyunk azon, hogy egy időpontért dolgozzunk, és valami hamis messianisztikus vágyálomtól fűtve azért az eljövendő drága percért minden mást feláldozzunk. „Isten országa nem jön el szembetűnő módon",[87] nem történeti szituáció, nem múló intézmény, hanem élet, szellemben és igazságban. A jövő generációt is az szolgálja legértékesebben, aki önmagát és tőle telhetőleg a reá hallgatókat ennek az életnek a magasságába emeli.

Az emberiség haladása nem is állhat másban, mint amit Szent Ágoston a teológia nyelvén így fogalmazott: „hogy a választottak száma beteljék".[88] Minél több ember jut el a szellemi élet magasabb fokára, annál inkább valósul az Emberiség, mint intencionális egység. Egyedül ebben tudjuk a történelem értelmét látni.

24. A haladás történeti elméletei

Éppen ezért tévesnek kell tartanunk minden olyan haladáselméletet, amely egy bizonyos földi állapotban vagy az afelé való törekvésben látja a kultúra és a történet értelmét. Igaz, vannak olyan, az Emberiségnél alacsonyabb rendű közösségek, amelyeknek a formája, rendje egy adott helyen és időben teljes valósulást nyer. De ezek mind csak zárt társaságok, és megvalósulásuk egyúttal halálos ítéletük is. Ahogyan keletkeztek, úgy el is múlnak. Új birodalmak,

[86] Hartmann, Nikolai: Ethik. Berlin, 1935. 440–456.
[87] Lk 17,21; 9,38.
[88] Schütz Antal: Dogmatika. Szent István Társulat, Budapest, 1923[1]. 1937[2]. II. köt. 168.

új bölcseleti iskolák, új társadalmi osztályok keletkeznek az elpusztuló régiek helyén, de ahogyan ők a régi bomlásának árán jöttek létre, úgy ők is átadják majd helyüket egy még újabbnak. Mindezek a viszonylagos haladások és elvirágzások csak a hinduk „Élet kereke" szimbólumának adnak tartalmat. A Maya fátyolához tartoznak, efemér, csak eszközi értékkel bíró képződmények.

Ha ilyenekben keressük a történet értelmét, nem fogjuk azt megtalálni. Akkor az örökös visszatérés megdöbbentő látványával kell megbarátkoznunk. A fejlődés, haladás csak a szubsztanciális létezők számára törvényszerűség. A történet a maga egészében nem szubsztancia, a történet mint olyan, nem fejlődik. Az emberiség sem szubsztanciális, hanem relációs egység. Nem lehet időbeli törvényszerűséget megállapítani arra nézve, hogyan halad a végső egység felé. Minden történeti hullámelméletnek csak valószínűségi értéke van. A történeti jóslás még az időjóslásnál is hálátlanabb feladat. „A történet csak kicsinyben teleologikus, nagyban és a maga egészében a legkevésbé sem az."[89] Legalábbis abban az értelemben, hogy nincsen egy időben megvalósuló immanens célja.

Ez azonban nem azt jelenti, mintha a történet értelmetlen is volna. A történet értelme, hogy helyet, lehetőséget és módot ad az egyetemes Emberiség kialakulására. De ez az értelme nem immanens, hanem transzcendens természetű. A történet értelme nem a történetben magában megvalósítandó állapot, hanem a történések fölé emelkedő, időtlen szellemi egység. Ilyen értelemben valljuk Droysen megállapítását: „A történet tartalma a folytonosan keletkezőben levő humanitás."[90]

Minél jobban ismeri valaki a történelem tényeit, annál kevésbé van arra kísértve, hogy rendszert olvasson beléjük. Egy Szekfü Gyula, egy Jakob Burckhardt sohasem fog mechanikus rendszereket, „hullámelméleteket" hirdetni. Inkább Hérakleitosznak fognak igazat adni: „Az idő játszadozó gyermek. Épít és ledönti, amit épített. De ez a gyermek fölöttünk az úr."[91] Ami az időben van, mind pusztulásra van ítélve. Már csak azért sem lehet a történet értelme magában az időben, annak valamely határolt pontjában, kiterjedt részében, korszakában. „A történelmi tragikum még nem értelmetlenség: csak arra mutat, hogy az ember hivatása történetfölötti ... Isten országa sohasem sikerül: de azért fennáll."[92] Minden chiliazmus, messianizmus, amely egy végső,

[89] Hartmann, Nikolai: Sinngebung und Sinnerfüllung. Blätter für deutsche Philosophie, 1934/35. 1. skk.
[90] Droysen, Johann Gustav: Historik. Ed. Rudolph Hübner. München, 1937. 16.
[91] Fragmenta, B. 52.
[92] Berdiajew, N.: Der Sinn der Geschichte. Darmstadt, 1925. 252. [Nyikolaj Bergyajev: *A történelem értelme.* Aula, Budapest, 1994. 116.]

boldog állapot elkövetkezésére vár, sőt annak erőszakos megoldását követeli, csalódásra és meghiúsulásra van ítélve.

Mégis azt tapasztaljuk, hogy szinte beláthatatlan sorban állnak elő az írók ilyen reménytelen konstrukciókkal, optimisztikus, pesszimisztikus, „spirális mozgásos" történetelméletekkel. Ezek mögött az elméletek mögött két figyelemreméltó eszme lappang. Ezek az eszmék adnak a magukban torz és hibás elméleteknek mindig új erőt. Az egyik az, hogy valamilyen haladás nélkül számunkra értelmetlen az élet. Személyes életünk teljesen a haladás jegyében áll. De a történelemre, a kozmoszra alkalmazva a haladás vágyát és szükségességét, túl kell jutnunk a kozmosz keretein, és csak az Abszolútumban lelhetünk megnyugvást. Ez a megnyugvás azonban már kívül esik a történelem, egyáltalán a földi kategóriák keretein. Finoman érzékelteti ezt Franz Brentano költeménye:[93]

Azt mondod, a világ tökéletes,
Alkotójának csak akkor elég.
Szól más: „Alkotódnak határt ne vess,
Jónál is jobbat alkothatna még!"
Ne vitatkozzatok ezen tovább!
Azt hiszitek tán, hogy van a világ?
Van? Nem! Csak lesz! És közben túlhalad
Minden ismert és képzelt javakat.
A hasonlóságok árnyain át
Közelíti meg – bár nem éri el
Minden képnél fönségesebb Urát!

A történetelméleti konstrukciók másik forrását a történet morfológiai szabályszerűségeiben találhatjuk meg. Ahogy már Arisztotelész világosan leírta a demokrácia, a tirannisz, az arisztokrácia ismétlődő és visszatérő formáit, ahogyan Jacob Burckhardt a történetből meg tud indokolni olyan kijelentéseket, hogy „a hatalom magában véve gonosz", vagy ahogyan A. Toynbee meg tudja állapítani egyes kultúrkörök keletkezésének és hanyatlásának törvényeit, úgy akarják túlságosan ambiciózus és rendszeralkotó erejüktől elszédített gondolkodók az egész történelmet szisztémába foglalni. Nem mindenki tud olyan szerény lenni, mint éppen Burckhardt, aki így írt: „Nem vagyunk beavatva az

[93] „Du sprichst: Es muss die Welt das Beste sein: – Das Beste wählt der Beste, wenn er schafft." Ein Andrer: „Nicht die Beste ist sie, nein! – Sonst wäre sie das Mass von Gottes Kraft!" – Doch hört ihr beiden, die ihr also streitet! – Ist denn die Welt? Nein! Werdend überschreitet – Sie jedes Guten Mass, und endlos fern – Strebt sie von Ahnlichkeit zu Ahnlichkeit – Zum unerreichbar hohen Bild des Herrn."

örök bölcsesség terveibe. A világterv merész elővételezése csak tévedésekre vezethet."[94]

25. A nagy ember

A kultúra szemünkben azonos a humanitás létesülésének folyamatával. Hogyan történik a humanitás egységesülése? Mik azok a módok és eszközök, amelyek által az emberiség intencionális egysége, legalábbis a választottakban, kialakul?

Az eszmék mindig csak egyéniségek, személyek által hatnak. Az emberek egy nagyobb tömege csak akkor tud bizonyos szellemi egységet alkotni, ha magáévá teszi a nagy ember gondolatait és érzelmeit. Ahogyan a nemzeteknek megvannak a hérosz eponymoszaik,[95] akik a közösséget összetartó eszmét, értéktudatot szólaltatják meg és teszik közkinccsé, úgy kikristályosodik az egyetemes kultúra is a nagy emberek köré.

Igaz, hogy az emberi nagyság relatív. A „lángész" és a „közönséges ember" között nincsen lényeges különbség. Sem szociológiai, sem lélektani kategóriák[96] nem elégségesek arra, hogy a nagyság objektív kritériumait megadják. Sem a testi-lelki egészség, sem az erény nem biztosítéka a nagyságnak. Még csak nem is mindig feltétele.

A nagyság, a lángelméjűség végeredményben történeti esetlegesség. „Az a nagy ember, akinek saját egyéni céljai a világ szellemével egybeesnek" – mondotta Hegel.[97] Emberi nagyságról csak a kultúra mindenkori helyzetéhez viszonyítva beszélhetünk. A nagyság csak ex post, utólag derül ki. A nagy ember nem magában véve volt nagy, hanem csak funkciójánál fogva. Mindig más és más tulajdonságok biztosítják a nagyságot. Vannak idők és helyek, amelyek eredeti és újszerű gondolatok kibontakozását várják, máskor a helyzet inkább a szintézisre, a réginek magasabb szempontú összefogására érett meg. Mint az Írásban olvassuk, „van ideje az ültetésnek és van ideje a kitépésnek, ideje az ölésnek és ideje a gyógyításnak, ideje a rombolásnak és ideje az építésnek".[98]

A nagy ember, a szónokok szerint, „megértette az idők szavát, kezét a történelem ütőerén tartotta". Az igazság talán szerényebb. Sokan szólnak és prófétálnak: aki a sokak közül a kedvező rezonanciát adó helyen állt meg, mert

[94] Burkhardt, i. m. 46.
[95] Joó Tibor: Magyar nemzeteszme. Budapest, 1939.
[96] Mátrai László: Élmény és mű. Budapest, 1941. 59–80.
[97] Hegel, G. W. F.: Philosophie der Geschichte. Reclam, 66. [*Előadások a világtörténet filozófiájáról.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.[2] 64.]
[98] Préd 3,2–3.

sorsa oda állította, annak a szava fog hatalmasan feldübörögni. Lehet, hogy a feldübörgést ő maga sem éri meg, a visszhang csak évszázadok múlva jelentkezik, mikor a „félreismert nagy ember" teste már rég a sírban porlad. De fordítva is történhetik, és ez talán még tragikusabb. A rezonancia még a „nagy ember" életében halkul el: a kortársak egy ideig nagyra tartottak valakit s később éppoly sértetten és igazságtalanul csodálkoznak önmagukon, mint a kiábrándult szerelmes.

A középkori arab bölcselő, Ibn Chaldun bölcs sorai segítségünkre lehetnek abban, hogy a hőskultusz illúzióitól megszabaduljunk: „Az olyan uralkodó, akinek szelleme túlságosan élénk és értelme nagyon fejlett, ritkán kormányoz jól... Az ilyen nagyon is sokat vár alattvalóitól. Olyan belátást kíván tőlük, amilyennel ő maga bír... A túlságosan eszes kormányzónak a nép sátáni vonásokat tulajdonít."[99]

A művészi, tudományos, irodalmi nagyság is csak aránylag kevésbé relatív. Ez csak onnan van, hogy a jelrendszereknek hosszabb az életük, mint a hatalmi rendszereké. A mi kultúrkörünkön belül még él az a jelrendszer, amelyben egy Platón, Szophoklész, Horatius kifejezték magukat. De már milyen kevéssé „nagyok" az idegen kultúrkörök művészei és tudósai a mi szemünkben! És amit a legfinomabb gondolkodók művei időtállásban nyernek, azt népszerűségben el is veszítik. Az időtlen nagyok mindig csak a szellemi felsőbb tízezer körében nyernek őszinte elismerést.

26. A nagy ember sorsa

Az emberi nagyság közösségi tény. Mint ilyen, viszonylatokból épül fel. Az egyest a közönséghez fűző különleges természetű viszony különleges lélektani következményekkel jár. Bármennyire sokféle lehet a nagy ember, helyzete, szituációja bizonyos állandó feltételekhez van kötve.

Így a nagy ember mindig erősen elüt környezetétől. Örökléstani kifejezéssel: „extrém-variáns".[100] Ezért „senki sem próféta a hazájában", ahol mégis több a hozzá hasonló egyed. Az elütés, a többiektől való különbözés figyelmet ébreszt. Aki más, mint a többi, az *kiváló*. Különösen a primitív társadalmakban ritkák a kiválóak. Számukra itt két sorslehetőség nyílik meg: az istenítés vagy a pusztulás. Az első főpapok vagy királyok ilyen kiváló emberekből lettek. De épp a primitív népeknél gyakori szokás a főpap vagy a király vallási szertartásos megölése. A tömeg a kiválóra ambivalens érzelmekkel néz. Szeretve rettegi,

[99] Toynbee, i. m. IV. 238.

[100] Szondi Lipót: A tehetség biológiája. Budapest, 1930.

gyűlölve tiszteli. Ezek a reakciók olyan természetesek, hogy megértésükhöz nem látszik szükségesnek az Ödipusz-komplexum magyarázatul hívása.[101]

A kiválás, elkülönödés lélektani ténye hozza kapcsolatba a nagyságot az őrültséggel. „Ugyanoda néz mindenki, ahová én, de senki sem látja ugyanazt" – mondta magáról Lamennais, aki maga épp a lángész és az őrület keskeny határmezsgyéjén állott. Valóban, az őrült épp úgy mást lát, mint a többi, ahogyan a lángelme is. A primitívek egyforma rettegéssel és tisztelettel nézik őket. Van-e objektív különbség a kétféle kiválás között?

Van különbség, csak nem mindenki alkalmas annak megállapítására. A nagy ember maradandót képes alkotni, mert gondolata következetes és reális. Az őrült ideig-óráig játszhatja a nagy ember szerepét, de műve, jelrendszere, a köréje tömörült közösség a kimondatlan, de megoldatlan belső ellentmondások miatt hamarosan felbomlik. Merő lélektani és szociológiai síkon „madness to great wit oft is near allied", közel áll egymáshoz az őrült és a lángelme.[102] De megnyilatkozásaik logikai, etikai vagy esztétikai elemzése hamarosan rávilágít a különbségre. A tömeg nemigen vállalkozhatik ilyen elemzésre. De ítélkezik helyette az idő: vasfogának harapásai megsemmisítik a belső ellentmondásban szenvedő művet, alkotást.

A tömeg ambivalens érzése a belőle kiváló nagy ember irányában a nagy embert magánossá teszi. Arisztotelész szerint a nagy szellemek melankolikusak.[103] Ez nem annyira belső konstitúciójukból, mint inkább magányosságukból következik. A nagy ember bizonyos tekintetben éppúgy szakít az őt körülvevő társadalom közhangulatával, szokásaival, gondolkodásmódjával, mint az őrült, a bűnöző vagy a különc. A tömeg reakciója nemcsak az irigység, mint Burckhardt állítja. A Szentírás pszichológiája mélyebb: „Vessünk cselt az igaznak, mert semmi hasznunk sincs belőle. Ellene mond a mi cselekedeteinknek, és szemünkre veti, hogy nem tartjuk meg a törvényt. *Még látni sem bírjuk, mert nem úgy él, mint a többiek*... Hazugoknak tekint bennünket, és mint a szennyet, úgy kerüli a mi útjainkat..."[104]

Nemcsak Jeruzsálem az, amely megkövezi a prófétákat, hogy azután fényes síremléket állítson nekik. Elég egy futólagos pillantás a szellemiség történetére, hogy meglássuk a megkötözött, bebörtönzött nagyok szakadatlan sorát. Platón *Phaidon*ja, Szent Pál több levele, Boethius *De consolatione philosophiae*ja,

[101] Heard, Gerald: The Ascent of Humanity. London, 1929.

[102] Great wits are sure to madness near allied. John Dryden: *Absalom and Architophel* (1681), I. 163. Vö. Arisztotelész: *Problemata*, 30.; Seneca: *De tranquillitate animi*, 15. *(A szerk.)*

[103] Arisztotelész: Problemata Physica, 30. szakasz, 953 a. Werke, 19. Akademie Verlag, Berlin, 1962.

[104] Bölcs 2,12–16.

Morus Szent Tamás *Dialogue of Comfort*ja, Dosztojevszkij több írása fogságban, a *Divina Commedia* számkivetésben, Byron, Ovidius, Shelley művei költőjük hazájától távol születnek meg. Kepler, Rembrandt, Mozart, Schubert, Musszorgszkij végső nyomorban alkottak...[105]

Hogyan tud a nagy ember mégis hatni a tömegre? Az egyetemes hatás egyik feltétele az, hogy egyetemesen érez, egyetemesen gondolkodik. Énjében már benne foglaltatik a humanitás és a kozmosz is. Ajakán olyas valami szólal meg, szeme olyas valamire derít fényt, amit a tömeg még csak tudattalanul sejt vagy áhít. Rendelkezik a kifejezés eszközeivel. A géniusz, mint a szó etimológiája is mutatja, nemző erő, amely a tömegben szunnyadó vágyakat, szükségleteket tudatos formában a napvilágra segíti. A nagy ember megtalálja azokat a jeleket, azt a kifejezést, amelyben a tömeg tagjai közösen tudnak megnyilatkozni. Rátapint azokra a húrokra, amelyek az emberiség egy nagyobb tömegében váltanak ki rezonanciát.

Ezért alakul és halad a kultúra a nagy ember alkotásai nyomán. „Sohasem a társadalom a cselekvés forrása, hanem mindig az egyed. Egy emberfeletti géniusz társain keresztül jut el a kifejezéshez. A teremtő személyiségek minden társadalomban kisebbségben vannak. A lángész kevesekre hat a szellemi megvilágítás tökéletes módszerével. Gyakrabban fordul a társadalmi drill másodlagos értékű eszközéhez, ezzel hat a tömeg utánzó ösztönére, s így teszi kortársait a haladás részeseivé."[106]

A kultúra e szerint úgy történik, hogy a nagy ember hat a tömegre. Ennek a hatásnak a módját, eszközeit keressük további vizsgálatainkban.

27. A közösség és a jelek

Az emberiség intencionális egysége bizonyos közösségi keretekben jön létre. Az emberiség nagy egysége kisebb egységeken keresztül valósul meg. A vezető személyiségek csak bizonyos körön belül fejthetnek ki hatást. Tudásukat és szeretetüket, fogalmaikat és élményeiket csak korlátolt számú embertársukkal bírják közölni. Akikkel azonban közölték, azokkal egy közösséget alkotnak. A közösség éppen azért közösség, mert tagjainak közös fogalmai és élményei vannak. Épp ezeket a közös élményeket és fogalmakat próbálták egyes gondolkodók önálló léttel felruházni és közösségi szellem néven szubsztancializálni. E félrevezető elnevezés hatására hajlandók elfelejteni, hogy a közös élmények fennállása minden tekintetben az őket kidolgozó személyes szellemnek létéhez van kötve.

[105] Schaller, H.: Die europäische Kulturphilosophie. München, 1941; Rüssel, H. W.: Das Lob der rechten Einsamkeit. Amsterdam, 1939.

[106] Toynbee, i. m. VI. 175.

Hogyan keletkezhetik közösség, közös élmény, közös fogalom, intencionális egység az emberek között? Jeladás és jelvevés útján. Minden közösséget, a legegyszerűbbtől fel egészen az emberiségig a jeladás és a jelvevés forraszt egységbe. Az egyes személyek a jelek révén szabadulnak ki magányosságuk börtönéből. A rövid és korlátolt személyes tapasztalatot a jelek bővítik műveltséggé, tudománnyá. A művelt ember élete szinte folytonos jeladás és jelvevés.

A jeleket bizonyos értelemben úgy foghatjuk fel, mint testünk meghosszabbítását, mint a jeladó és a jelvevő közös szervét. Ha igaza van Bergsonnak, aki szerint „minden test jelen van ott, ahol hatása érezhető",[107] akkor egy könyv szerzője mindenütt jelen van, ahol könyvét olvassák, Mozart jelen van, ahol dallamai felhangzanak, ahogyan a Nap is jelen van a látó ember szemében. A jeladó jelen van ott, ahol a jel felfogatik. A jel felfogása viszont a jelvevő műve: a jelben a jeladó valamiképpen egyesül a jelvevővel: ugyanott vannak jelen mind a ketten. A jel bővíti a jeladó cselekvési és a jelvevő felfogási lehetőségeinek körét. A jeladó számára olyan, mint egy bot, vagy hangcső, megafon: a jelvevő számára fülelőkészülék, teleszkóp: mindkettő számára testi fölszerelésének bővítése, gazdagodása, amelynek következtében egy intencionális egység tagjaivá válhatnak.

A jel tehát legalább két személyes szellem találkozásának, szellemi intencionális egységének fizikai médiuma. A kultúra eszközei mind a jelek kategóriájába tartoznak. Jelek a könyvek, kották, szobrok, festmények, versek, beszédek, szertartások, egyszóval jel mindaz, ami által a kultúra valósul. Mert a kultúra mindig ott valósul, ahol személyes szellemek közös értelmi aktusokban találkoznak, ehhez pedig mindig jelek közvetítésére van szükség.

28. A jelek fajtái

A jelek két nagy csoportja első pillantásra elhatárolódik egymástól: vannak közvetlenül ható, természetes és közvetett, megegyezéses jelek. Természetes jel például a haragos arckifejezés, a sikerültebb hangutánzó szó. Viszont megegyezéses jelek például a betűk, a tudományos műszavak, a szemaforjelzések, a Morzejelek, a számok, a kották. A megegyezéses jel és jelentése között nincs szükségszerű benső összefüggés, csak a jelet használók hallgatólagos összeesküvése adja nekik éppen azt a jelentést, amellyel bírnak. A primitív gondolkodás, amely saját társadalma szokásait szükségszerűnek és megmásíthatatlanoknak érzi, alig bírja megérteni, hogy jelenthet „ugyanaz a szó" egészen mást az idegen nyelven, miért van a szótárban több jelentés az idegen szó mellett, és miért „írják az idegenek másképp a szavaikat, mint ahogy mondják". Pedig ezek a jelenségek csak a jelek konvencionális, megbeszélt mivoltából következnek.

[107] Bergson, H.: Évolution créatrice, i. h.

A természetes jel és a konvencionális jel között épp az a lélektani különbség, hogy az előbbi közvetlen élményt gerjeszt, az utóbbi csak begyakorolt asszociációk révén hat és minimális élménytartalom útján már meglévő fogalmat ébreszt fel. Ezért tud a természetes jel mindenkire hatni, míg a megegyezéses, asszociatív jel csak arra hat, akiben megvannak a megfelelő asszociációk és fogalmak.

Ha most a jelek kultúraépítő szérepét keressük, szemünkbe ötlik, hogy van a kultúrának egy olyan területe, az emberek szellemi összefogásának egy olyan módja, amely közös élményekkel dolgozik. Ez a művészet. A művészet élménygerjesztő jelekkel dolgozik. Minél magasabb fokon áll a művészet, annál kevésbé van szüksége konvenciókra, asszociációkra, fogalmi mankókra. Ellenkezőleg, mindezek ártanak a művészi hatásnak, vagy legalábbis közömbösek. A színek, körvonalak, melódiák, harmóniák önmagukért beszélnek, fogalmi közvetítés nélkül. Ezért van a művészetnek egyetemes hatása. Csak meg kell tanulni figyelni reá, át kell adnunk magunkat az élmény sodrának, és máris különösebb előtanulmányok nélkül is részesei vagyunk a művész kozmoszélményének.

A tudomány viszont olyan jelekkel dolgozik, amelyeknek élménytartalma az elkerülhetetlen minimumra redukálódik. A tudomány nem szívesen használ érzelmi hangsúllyal terhelt, érzelemmel fertőzött szavakat. A tudomány eszménye a matematika, amely minden jelhez szigorúan és egyértelműen csak egy jelentést rendel hozzá.

Az élménytartalom szűkössége egyúttal a tudomány jeleinek aránylag csekély számát hozza magával. Végül is minden tudomány az ABC jeleire, a tíz számjegyre és még egy tucat kiegészítő jelre van utalva. E jelek kombinálása és permutálása révén alakulnak ki azok a másodlagos jelrendszerek, amelyekben az eredeti jel-elemek különböző funkciókat felvéve a fogalmak minden elgondolható változatát kifejezhetik. Ilyen egyszerű jeleket e hatalmas gondolatépítmény eszközeivé tenni az emberi leleményesség legnagyobb csodái közé tartozik, évezredeknek, egymást követő generációk hatalmas erőfeszítésének műve volt. Ezért a megegyezéses jelrendszerek az emberiség legnagyobb kincsei közé tartoznak, drága és értékes örökséget nyújtanak nekünk. Nagyobb bűnt és kegyetlenebb merényletet alig lehet elkövetni egy társadalom ellen, mintha ifjú tagjait nem iskolázzák, megfosztják az elődök közös munkájának gyümölcseit őrző jelrendszer áldásaitól.

De az elavult, a begyakorlásra fordított fáradságot meg nem háláló jelrendszer másra való rákényszerítése, holt jelrendszerek romantikus kultusza, egyetemes használatra emelkedett jelrendszerek romantikus mellőzése szintén bűnös és hiábavaló törekvés. A kultúra szempontjából csak károsnak minősíthető mondjuk a gael nyelv erőszakos újjáélesztése, vagy a célszerűtlenné vált népviselet melegházi tenyésztése. Az ilyen hibának klasszikus példája a „fosszilizált"[108] zsidó orthodoxia.

A jelrendszerek értékelésének helyes szempontja: mennyiben szolgálják az emberiség intencionális egységét. Csak ez a szempont ment meg egyrészt a jelek drága örökségének eltékozlásától, másrészt a jelrendszerek istenítésétől, öncélúsításától, a nevükben elkövetett bálványimádástól.

29. Jel vagy objektivált szellem

A jelek, mint láttuk, végeredményben mindig személyes szellemek egymásra való hatásának közvetítői. A jel nem magában véve jelent valamit, hanem a jeladó közli a jelben önmagát azzal, hogy a jelvevőben akár élményt, akár fogalmat kelt. Hogy jel nincs jeladó nélkül, azt fölösleges bizonyítanunk. De fennáll-e valamilyen módon az a jel, amelyet nem vesz fel senki sem?

Több gondolkodó igenlő választ adna erre a kérdésre. N. Hartmann,[109] H. Freyer,[110] nálunk Prohászka Lajos[111] elfogadják az objektivált, illetve objektív szellem fogalmát. Elgondolásukban az a közös, hogy szerintük a festmény, a vers, az értekezés a jelvevőtől egészen függetlenül is jelent valamit. Ha a Milói Vénuszt soha senki nem látná, akkor is szép volna, ha Pythagoras-tételének levezetését senki sem venné tudomásul, akkor is a leírt levezetés „tartalmazná" a tétel igazságát.[112]

Mi viszont azt gondoljuk, hogy a jel csak akkor és addig jel, amikor és ameddig jelent valamit. A jel a maga materiális valóságában nem „tartalmaz" szellemet. A jel, mint anyagi létező, csak alkalmas arra, hogy a minden anyagban benne rejlő „potentia obaedientialis" révén a személyes szellemek egymáshoz intézett közléseinek engedelmes eszköze legyen. „Phidias amit farag, berovátkolt kődarab", mindaddig, amíg a szobor nézőjében nem ébred fel Phidiaszéval analóg élmény. Szent Tamás *Summá*ja fekete festék fehér papiroson, mindaddig, amíg az olvasó nem alkotja újra önmagában Szent Tamás fogalmait. A jel tehát nem bír önmagában semmiféle szellemiséggel, hanem élő, személyes szellemek eszköze, de csak akkor és addig, amíg ezek az élő személyes szellemek eszközül használják.

Ellenvetésül felfoghatná valaki, hogy ha Phidias és Szent Tamás élő szelleme megsemmisült volna is, műveik akkor is még kifejtenék hatásukat, tehát szellemük mégis műveikben van rögzítve. Igaz, de csak azért, mert a szellem

[108] Toynbee, i. m. I.
[109] Hartmann, N.: Das Problem des geistigen Seins. Berlin, 1932.
[110] Freyer, H.: Die Theorie des objektíven Geistes. Leipzig, 1923.
[111] Prohászka Lajos: Pedagógia, mint kultúrfilozófia. Budapest, 1929.
[112] Raoul H. Francé: A lét forrásai. Dante, Budapest, (1929) 1942.

túlemelkedik a tér és idő kategóriáin. Ahogyan távolba tud látni, épp úgy az idők távolát is átjárja. Ahogyan a többi eszköz meghosszabbítja testünket a térben, úgy hosszabbítja meg a jel testünket az időben. Mindenütt jelen vagyunk, ahol hatunk: a könyv, a zenemű szerzője is személyesen van ott jelen, ahol művét jelszerűen fogják fel.

Hogy a jel nem önmagában hordozza jelentését, hanem csak a jelvevőkben válik jelentővé, azt legjobban bizónyítja az a tapasztalat, hogy ugyanaz a jel (például Kantnak egy nehezebb szövege) aránylag csak milyen kevés ember számára jelent egyáltalán valamit.

Lélektanilag nézve a jelet átjáró „jelentésfluidum", azaz objektív szellem elméletét a prelogikus, mágiás világnézet *mana*-elméletével kell egy csoportba foglalnunk. „Opium facit dormine, ... quia est in eo virtus dormitiva, cujus est natura sensus assoupire".[113] A jel azért jelent, mert „jelentés van benne". Holott a jel nem egyéb, mint az anyagvilág egy oly szelete, amelyhez két személyes szellem tartozik, akik a jel révén hatnak egymásra.

30. A műveltség

Műveltnek lenni annyit jelent, mint társadalmunk jeleit és jelrendszereit használni tudni. Az művelt, akinek vannak élményei és fogalmai és azokat ki is tudja fejezni. Ez utóbbi feltétel a műveltséget relatívvá teszi. A műveltség mindig csak bizonyos társadalom kifejezőeszközeinek, elfogadott jeleinek szempontjából állapítható meg. Hiába zengi Berzsenyi:[114]

„Essem a Grönland örökös jegére
Essem a forró szerecsen homokra,
Ott meleg kebled fedez, ó Camoena,
Itt hűvös ernyőd".

Camoena egyik helyre sem követné a költőt. A múzsa csak addig kíséri, ameddig a költőtől ismert jelrendszer ismeretes és használatos. Ovidius Tomiban azért is boldogtalan, mert ő ott műveletlen. Rómában aktív jeladó tudott lenni, Tomiban még jelvevésre sem igen képes.

A műveltség szempontjából mérvadó jelrendszerek közül első helyen áll a nyelv. De az úgynevezett udvariasság, jólneveltség fogalma alá tartozó étkezési, öltözködési, viselkedési konvenciók szintén bonyolult jelrendszerek tartozékai. „Szépen enni" nem művészi, hanem jelhasználati feladat. És ahogy más a

[113] „Az ópium altat [...] mert altató erő van benne, amelynek a természete az altatás." Molière: *A képzelt beteg*, III. 3. *(A szerk.)*

[114] Az *Osztályrészem* c. versében. *(A szerk.)*

nyelv a „Pireneusokon innen és túl", úgy mások az illem megkövetelte egyéb jelek is. Aki ezeket a helyi jeleket nem ismeri, az a helyi mértékek szerint műveletlen. Ezért nevetjük ki egymást kölcsönösen az idegenekkel. Ha az Athenaeum Club főtitkára kerül a polinéziai pápuák közé, ott ő fog műveletlennek bizonyulni. Nem fogja tudni, kinek az orrát illik megdörgölni. A művelt ember szinte ösztönösen leveszi a kalapját, ha templomba lép. Így tesz akkor is, ha zsinagógába lép, és zsidó szempontból máris műveletlennek bizonyul.

Ahogyan tehát a hőfokokhoz mindig hozzá kell tennünk a megjelölést, „Fahrenheit szerint, Celsius szerint", úgy a műveltség szempontjából is meg kell mondanunk, hogy X. Y. művelt oxfordi mértékek, N. N. pedig a hortobágyi csárda konvenciói szerint. Ez még nem értékítélet, csak ténymegállapítás. Hogy melyik műveltség ér többet, az az illető társadalmi közösség humanitás-élményének mélységétől függ. Valamely műveltség annál értékesebb számomra, minél többet közvetít nekem az általános humánumból, minél közelebb segít ahhoz, hogy mikrokozmoszom makrokozmosszá táguljon, hogy Istent, a világot és önmagamat szellemileg felfoghasson. Minden egyéni műveltségi forma, tehát minden jelrendszer használatára való képesség a szerint becsülendő meg, közelebb visz-e az egyetemes humánumhoz, segít-e az emberiség intencionális egységének tagjává lenni, vagy sem.

A hivatás törvénye itt is érvényesül. Más és más körülmények között élő emberek számára más és más eszközök lesznek alkalmasak a szellemi élet kibontakozására. Más közösségek, más jelrendszerek közvetítik az Abszolútum élményét a Perikles-korabeli görög és az Amenophis korabeli egyiptomi felé. A kultúra egységes célja felé többféle úton lehet menetelni. Ennyiben igazat kell adnunk Nagy Frigyes mondásának, bár első pillanatra cinizmusként hat: „Ein jeder werde selig nach seiner eigenen Façon".[115] Ahogyan az egészséget többféle táplálék is biztosíthatja, sőt különböző égövek alatt más és más táplálékra van szükségünk érdekében, úgy a kultúra is más és más jelrendszereken keresztül valósul meg a történelem folyamán, a megosztott emberiségben. A jelrendszer mindig csak eszköz, sohasem kizárólagos értékű. A saját jelrendszerünkhöz való ragaszkodás kényelmes, időkímélő, gyakorlatilag hasznos is lehet, de mindig elvi toleranciával mérséklendő, ellenkező esetben barbár fanatizmusba esünk, és máris eltávolodtunk a valódi kultúrától.

Bár elvben egyik jelrendszer annyit ér, mint a másik, történetileg mégis kialakult bizonyos különbség az egyes műveltségfajták, tehát az egyes jelrendszerek ismeretének értéke között. Minél egyetemesebb egy rendszer használata térben és időben, annál alkalmasabb a rendszer az emberiség egységesíté-

[115] Mindenki a maga módján boldogul. *(A szerk.)*

sének, a humánus kultúrának szolgálatára. Így például a klasszikus nyelveknek, a latinnak és görögnek megkülönböztetett helye van a jelrendszerek között. Hiszen ezek évezredes múltú szellemi közösség részeseivé tesznek, és az idők rostáján sokszorosan megszűrt bölcsességet közölnek velünk. Kezünkbe adják az Egyház szellemi kincsestárának kulcsait.

De hasonlóképpen az angol és francia nyelv is egy nagy közösség gondolatvilágába kapcsol be. Minden közvetlen gyakorlati haszonnál többet ér, hogy ezek az emberiség szellemi vezetőivel hoznak minket kapcsolatba. Igaz, hogy teljes bírásuk föltétele a klasszikus nyelvek ismerete, így tehát azokkal szemben csak másodlagos értékük van.

Minden jelrendszer megalapoz egy közösséget. A közösség lehet tágabb vagy korlátoltabb, lehet nyílt vagy zárt. A műveltség, a jólneveltség annyi, ahányféle a közösség, amelynek szempontjából megítéljük az embert. A társadalmi egységek mind azon vannak, hogy saját jelrendszerüket elfogadtassák leendő tagjaikkal. Megteszi ezt a család a gyermekkel, az állam az ifjú honpolgárral, a katonaság a rekrutával, de még a kártyaparti is az újonnan jött „negyedikkel". A közösség léte, fennállása ahhoz van kötve, hogy az új tagok a közösség jelrendszerét elsajátítsák. Ezért lép fel minden közösség – kisebb vagy nagyobb fokban – a nevelés igényével. Önmagát ítélné halálra az a közösség, amely a nevelés, tanítás eszközeiről lemondana.

Most már kérdezhetjük, létezik-e olyan jelrendszer is, amely nem csak egy családnak, városnak, államnak, társulatnak, hanem az egyetemes emberiségnek az összekötő kapcsa? Ha létezik, akkor a kultúra ennek a jelrendszernek a fennállásához van kötve. Ha nem létezik, akkor sem az emberek intencionális egysége, sem a kultúra nem valósítható meg, hanem csak reménytelen ábrándozás tárgya lehet.

Az eddig említett jelrendszerek közül még a klasszikus nyelvekben láttuk a legalkalmasabb eszközt arra, hogy valakit az egyetemes emberi kultúra részesévé tegyenek. De a kultúra nélkülük is fennállott és fennállhat. A világot élménnyé tenni és fogalmakban kifejezni klasszikus nyelvek nélkül is lehet.

Azok a jelrendszerek, amelyek az emberiség intencionális egységét végelemzésben lehetővé teszik, magasabb rendűek a legtökéletesebb nyelvnél is. A kozmoszt az egész emberiség számára két rendszer foglalja össze és fejezi ki: a tudomány és a művészet. A tudomány a fogalmaknak, a művészet az élményeknek általános érvényű, minden ember számára érvényes rendszerével fejezi ki mindazt, amit az emberi életről, a világról és Istenről az emberiségnek megragadnia sikerült. Ezek nem egy nagy zárt közösség féltetten őrzött privilégiumai: a tudomány és művészet minden ember számára legalább bizonyos fokig hozzáférhető, nélkülük emberi életet élni nem lehet, s aki birtokukba jutott, az máris az emberiség intencionális egységének, ennek a legmagasabb

rendű, nyílt közösségnek a tagjává válik. A különböző nyelvek, fogalomébresztő és élménykeltő eszközök sokaságán keresztül is maga a tudomány és maga a művészet egy. A nyelv hangok útján fejez ki fogalmakat és élményeket: a tudomány fogalmak útján alkot magasabb rendű fogalmakat, a művészet élményeket használ a végső élmény jeléül. Mind a tudomány, mind a művészet végeredményben az abszolút Értelmet és az abszolút Életet akarják kifejezni: megoldhatatlan, de örök feladatuk teljesítése azonos magával a kultúrával, az emberiség haladásával saját tökéletesedése, végső intencionális egysége felé.

31. A tudomány

A tudomány az emberiségnek az a funkciója, amely a kozmoszról való élményünket közös fogalmakban fejezi ki. E fogalmak rendszert alkotnak, a rendszer összetartó tengelye a legáltalánosabb és legegyetemesebb fogalom, amely köré minden más elrendeződik. A szenttamási bölcselet a létfogalomban látja azt a középponti fogalmat, amelynek megszerzése és kidolgozása a tudomány végső célja. Egyéb bölcseleti rendszerek más középponti fogalmakat keresnek. Az elnevezésen végül nem sok múlik, de annyi bizonyos, hogy a tudomány csak akkor áll fenn, ha egy végső, minden létezőre kiterjedő közös fogalmat sikerül a gondolkodóknak kidolgozniuk és közösen bírniuk. Ez a fogalom pedig aligha tartalmazhat egyebet, mint amit Szent Tamás óta a lét fogalmán érteni szoktunk.[116]

Az igazi tudomány mindig a végső egységre törekszik. Az ismeretek egész erdeje még nem tudomány. A végső fogalomig, az előtt minden egyéb fogalom csak segédeszköz, csak jel, amelynek feladata és értelme a végső egységes fogalomra való rávezetés. Aki bármi más célból, nevezetesen csak hatalmi, gazdasági, gyakorlati célokból alakít ki és dolgoz fel fogalmakat, az nem lépett be az igazi tudomány világába, az ismereteinek esetleges nagy gazdagsága ellenére is csak *banausos* marad. Annak csak „magához való esze van, mint a macskának".

Ismeretes Schiller epigrammája a banauzikus és a valódi tudományról: „Einem ist sie die hehre [hohe], die himmlische Göttin, dem andern Aber ist sie die [tüchtige] Kuh, die ihn mit Butter versorgt".[117] Az emberek nagy többsége a banauzikus álláspontot vallja, finomabb vagy durvább formában. Mosolyog a névtelen éhes bölcselő panaszán:

[116] Horváth Sándor: Aquinói Szent Tamás világnézete. Budapest, 1924. U.a.: La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino. Torino, 1936. U.a.: Der thomistische Gottesbegriff. Freiburg i. d. Schw. 1941. Ld. még Manser, G. M. i. m.

[117] Az egyiknek ez a fenséges, mennyei Isteneket jelenti, a másiknak viszont nem más, mint vajat szolgáltató derék tehén. F. Schiller: *Xéniák* (1796). *(A szerk.)*

„Dat Galenus opes, dat Justinianus honores
Solus Aristoteles cogitur ire pedes."[118]

*

És egészen rendbenlevőnek találja, hogy a „hasznos" orvostudomány vagyonhoz, a „gyakorlati" jogtudomány méltósághoz segít, a „haszontalan" bölcselet viszont nem részesül honóráriumban. A tömegben úgyis él bizonyos sanda gyanú arra nézve, hogy a tudós talán nem elsősorban az ő kényelmükért és anyagi jólétükért dolgozik. Pedig Renan szerint a tudósoknak ezt el kellene titkolniuk, mert az emberek fellázadnának ellenük, ha megtudnák, hogy anyagi javakat áldoznak fel szellemi célokért.[119] Bacon vitte a köztudatba azt a jelszót, hogy a tudás hatalom.[120] Az ismeretszerzés ebben a felfogásban a megélhetés szempontjából mindenesetre nagyjelentőségű, de épp oly kevéssé önértékes funkció, mint az érzékelés, járás vagy számolás. Nem azért élünk, hogy tudjunk, hanem azért tudunk, hogy éljünk. Ez igaz mindaddig, amíg csak részletismeretekről van szó, de hamis felfogás és legalábbis kultúraellenes és erkölcstelen, mikor az egész emberiséget összetartó végső létfogalom keresését rendeli alá vitális érdekeknek.

Mégis el kell ismernünk, hogy a tudásnak ez a baconi utilisztikus értékelése az emberiség nagy többségének véleményével egyezik. A kommunizmus éppúgy, mint a kapitalizmus, a természettudományokat becsüli legtöbbre, azoknak kedvez, mert tőlük vár anyagi hasznot. Megveti az „ideológiákat",[121] a gyakorlati hasznot nem hajtó elgondolásokat. Epés éllel idézgetik Hegel mondását: „Minerva baglya csak szürkületkor kel szárnyra",[122] a tudomány csak megkésve követi az életet. Ezért „többet ér egy szál kolbász, mint egy szekér filozófia".

32. A tudomány öncélúsága

A tudomány banauzikus értékelésének hibájába nem egy komolyabb tudós is beléesik. Így tesz M. Scheler is,[123] aki szintén hadakozik az öncélú tudás eszméje ellen. Szerinte a tudásnak háromféle célja lehetséges. Vagy földi célok szolgálatában áll, vagy teljes értékű emberré művel ki, vagy pedig megvált.

[118] Galenus [az orvostudomány] vagyont ad, Justinianus [a jog] tekintélyt, egyedül Arisztotelész [a filozófia] kénytelen gyalog járni. *(A szerk.)*

[119] Renan, E.: L'avenir de la science. 21 Paris, 1905. XVI. lap.

[120] *Novum Organum*, I. 3. *(A szerk.)*

[121] Mannheim, K.: Ideologie und Utopie. Bonn, 1929. [*Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz, 1996.]

[122] *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971. 23. *(A szerk.)*

[123] Scheler, i. m.

Sajnos arra már nem mutat reá, hogyan művelhet ki, vagy hogyan és mitől válthat meg az a tudomány, amely nem önmagában és önmagáért értékes.

Térjünk vissza Schiller epigrammájához. Az égi istennő és a fejőstehén nem ugyanaz a tudomány. Alkothatok magamnak olyan fogalmakat, amelyek csak a tárgyak birtokbavételét könnyítik meg és gyakorlati társulások lehetőségét mozdítják elő. Ez utóbbi fogalmak gyűjtése és kialakítása az életben igen hasznos lehet, de nem igazán tudomány. Az ilyesfajta fogalomszerzés túlságos hajhászását kárhoztatja Aquinoi Szent Tamás, mikor a studiositas veszélyeiről ír.[124] A hasznossági fogalomszerzés helyes határait a cselekvő hivatása írja elő. De az emberiséget egységesítő, a végső létfogalom megszerzésére és szemléletére, tehát a kontemplációra irányuló valódi tudomány öncélú, önértékű. Művelése további hasznossági vagy gazdasági, sőt erkölcsi indokolásra sem szorul.

Ha valaki a tudományt csak az életért való küzdelem egyik eszközének tekinti, akkor eo ipso csak alárendelt szerepre kárhoztathatja. De az ember szellemi természetétől elválaszthatatlan a világhódítás vágya. A világot pedig másképp, mint átértéssel és belátással meghódítani nem lehet. Mint Tauler János mondotta: „mit használ nekem, hogy király vagyok, ha nem tudok róla?" A világ hatalmi, akarati meghódítása mindig csak eszköz: a tudomány által történő belső azonosulás a világgal, a makrokozmosz énesítése a tudomány végső célja és eredménye, amely további igazolásra nem szorul. A világról való egységes fogalom kialakítása révén válik az ember igazán emberré.

A tudomány így felfogott öncélúságáról írt Arisztotelész, mikor kijelentette: „Minden ember természettől fogva tudásra törekszik".[125] Más helyen: „Az értelmes és oknyomozó embernek a természet kimondhatatlan élvezetet szerez, mégpedig olyan tárgyaiban is, amelyek az érzékeknek nem hízelegnek... Így például, ne tartson vissza holmi gyermekes undor az alsóbbrendű állatok vizsgálatától. Hiszen minden természeti lényben van valami csodálatos. Mint Hérakleitosz mondotta idegen látogatóinak, mikor épp a konyha tüzénél melegedett: »Gyertek be bátran, itt is vannak istenek«. Minden lényt meg kell vizsgálni, mert minden lény szép, létének és fejlődésének a szépség a célja."[126]

Ezt visszhangozza azóta is minden nagy tudós. A történész nem holmi gyakorlati politikai leckéket keres tudományában, hanem „az emberiség öneszméletét".[127] A matematikus sem azért töri a fejét, hogy megkönnyítse nekünk a hídverést és a repülőgép-konstrukciót, hanem szerinte is „az igazság keresé-

[124] Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica, II^{a} II^{ae}, q. 188. a. 5.

[125] Arisztotelész: Metafizika, I. 1. 980 a.

[126] Arisztotelész: De partibus animalium, I. 5.

[127] Droysen, G.: i. m. 26.

se indít minket, és ha egyáltalán kívánatosnak tartjuk az emberiség felszabadítását az anyagi gondok alól, ezt csak azért tesszük, hogy az emberek tőlünk nyert szabadságukat az igazság tanulmányozásának és szemléletének szentelhessék".[128] Az irodalom kutatója szerint is „a tudománynak nincs más célja, mint az igazság. S az igazságnak semmi köze a következményekhez, legyenek azok jók vagy rosszak, sajnálatosak vagy kívánatosak".[129] S végül a bölcselő összefoglalja a szaktudósok verdiktjét: „a tudomány nem ismeretszerzés. Másról van itt szó: itt válik emberré az ember".[130]

33. Tudományos munkamegosztás

Elérheti-e végső célját a tudomány? Lesz-e valamikor is olyan tudós, aki egy fogalomban látja az egész kozmoszt? Létesül-e valamikor is egységes emberiség közös fogalmak révén?

A tudomány csak folyton készül, és soha sincs készen. A világ fogyhatatlanul gazdag, az emberélet rövid és szegényes. A tudomány művelése kísérlet arra: elérni az elérhetetlent. Szép reménytelenség, amely mégsem hiábavaló, mert öncélú.

Apriori kimutatható, hogy lehetetlen bárkinek is minden igaz tételt ismernie. Hiszen a lehetséges igaz tételek száma végtelen, még egyetlen egy tudományág területén belül is.[131] De még a kozmoszra vonatkozó egyetlen, tökéletesen adekvát létfogalmat sem alakíthatunk ki magunkban. Sohasem tudatosíthatjuk tökéletesen az egész kozmoszt. Ezért a tudomány nem valósulhat meg egyetlen emberben sem. A közös részletfogalmak és a közös létfogalom kialakítása a tudósok kollektív munkáját kívánja meg. A differenciáció törvénye, a hivatás étosza itt ismét szóhoz jut. A munkafelosztás a tudományban is elkerülhetetlen. Renan elismeréssel említi Bynaeust, aki monográfiát írt De calceis Hebraeorum, a zsidók lábbelijéről.[132] Mert „les spécialités scientifiques sont le grand scandale du monde, comme les généralités sont le scandale des savants".[133] A kívülállók csak botránkozzanak a részletkérdések taglalásán, a tudósok viszont azon szoktak botránkozni, ha valaki általános áttekintésekbe merészkedik. Hiszen egy tudomány általános áttekintéséhez egy élet munkájára volna szükség!

[128] Poincaré, H.: La valeur de la science. Paris, 1912. 71.

[129] Gaston Paris előadásából idézi Halasy-Nagy József: A világnézet. In: Kornis Gyula (szerk.): A mai világ képe. I. köt. Szellemi élet. Kir. M. Egyetemi Nyomda, Budapest, é. n. (1938) 61.

[130] Hartmann, N.: Das Problem des geistigen Seins, i. m. 112.

[131] Hartmann, i. m. 225.; Pauler Ákos: Logika. Budapest, 1925.

[132] Renan, i. m. 229.; 244.

[133] E. Renan: *L'Avenire de la science* (1848). *(A szerk.)*

A tudományos munkamegosztás azonban mégis veszélyes. Arra vezet ugyanis, hogy a tudós az egyetemes eszmék szemlélete helyett szolgai, materiális munkát kénytelen végezni. A szövegkritika, a források kiadása, a segédszámítások, a részletes bizonyítások és cáfolatok már nem osztoznak a tudományos szemlélődés öncélúságában. A tudós hivatástudatból, kötelességérzetből, kényszerből ilyenre is vállalkozik, de mikor ilyesmivel foglalkozik, ezt csak azzal a keserves érzéssel teszi, mint mikor Jákob Liáért szolgált.

Másrészt viszont ezeket a szolgai munkákat csak a tudós végezheti el. Aki nem ismeri az ideák szemléletének boldogságát, nem tudja milyen utak és eszközök vezetnek hozzá. Az igazi tudós bármily jelentéktelennek látszó részletkérdéshez nyúl is hozzá, abban az egész Kozmosz lüktetését hallja és teszi érzékelhetővé. Akiben nincs meg a látásnak ez az adománya, annak okmánymásolatai, mikroszkópos felvételei, adatpublikációi nagyrészt értéktelenek és semmitmondók.

34. Mester és tanítvány

Az élet rövid, feladataink határtalanok. Ez a szituáció, a gazdagság és a szegénység ilyen találkozása hozza létre az Erószt. A tanítói Erósz[134] mélységesen rokon a fészekrakó szerelemmel: az a vágy mozgatja, hogy a teljes humánum nyerjen megvalósulást, túl az egyes emberélet szűkösségétől vont határokon.

A mester és a tanítvány viszonya bizonyos analógiát mutat a családon belül adódó viszonyokkal. A mester a világ rövidléte, kivonata a tanítvány számára. A tanítvány a mesteren keresztül ismeri meg a Kozmoszt. A mesterrel történő intencionális azonosulás révén nyer élményt és fogalmat a világról és amennyire lehetséges, az Abszolútumról.

„Mutasd meg nekünk az Atyát" – kérték Jézust tanítványai. „Aki engem lát, az Atyát látja" – szólt a felelet. Minden tanítvány alapjában véve azt várja és kéri mesterétől, hogy mutassa meg neki a világot, sőt mutassa meg az Abszolútumot. A mester azonban mást nem mutathat, mint önmagát. Ha a mester magában már megvalósította az Abszolútummal való intencionális egységet, ha a Kozmoszig terjed szellemének hatósugara, akkor elég őt, a mestert megismerni, hogy a tanítvány is ismerjen mindent, ami ismerhető.

Ezért a mester inkább az anyához hasonlít, mint az apához. Ahogyan az anya eleinte a gyermek egész világa, és csak rajta keresztül kaphat bármit, amit kap, úgy van a tanítvány is mesterével.

De mert a kettejük közötti viszony szellemi viszony, azért szabadság jellemzi. A gyermek nem választotta szüleit, a tanítvány azonban csak szabadon

[134] Landsberg, Paul: Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Bonn, 1923.

választhatja mesterét.[135] Az intencionális egység nem jöhet létre szeretet, szabad ragaszkodás nélkül. Csak attól tanulhatunk igazán, akit szeretünk. Verbális teljesítményekre, leckefelmondásra egy idegen zsarnok is kényszeríthet minket, de valódi szellemi azonosulás, fogalomtágulás lehetetlen szabad szeretet nélkül. Szent János apostol vallomása: „Hittünk a szeretetnek" – rávilágít minden mester-tanítvány viszony gyökerére. A császár, de még az atya is mondhatja: Oderint, dum metuant.[136] A mester soha.

A mester és tanítvány ilyen viszonya mellett az oktatást és a nevelést nem lehet egymástól megkülönböztetni. Szövegeket „beemléztetni" és egyéb feltételezett reflexeket begyakoroltatni természetesen lehet nevelés nélkül is – de ez viszont tanításnak sem nevezhető.

Tanítás és nevelés igazában egy folyamat. A mester, mint élő és tudó lény, megmutatja magát tanítványának, átengedi magát neki, mint a világot jelképező és képviselő tárgyat. Ahogyan az anyában a világ durva, de szükséges anyagai tejjé válnak a gyermek számára, úgy lesz a mesterben a világból élmény, felfoghatóság, érthetőség. Ezért Alma Mater az igazi mesterek iskolája.

Sem az anya, sem a mester nem elégítheti ki a növendék minden igényét. A gyermek felnő, a tanítvány lassanként maga is mesterré válik. Bekövetkezik az elválasztás. Ez finomabb vagy durvább formát ölthet. Nem minden mesterben van annyi lelki bátorság, hogy mosolyogva mondja tanítványáról azt, amit Platón mondott Arisztotelészről: „Belém rúgott, mint a csikó a kancába". A nevelőnek tudnia kell, hogy örökké nem helyettesítheti a világot és az Abszolútumot. Akkor éri el célját, ha fölöslegessé tette magát.

35. A tudomány eljárásai

Láttuk, miképp szolgálja a tanítás és tanulás az emberiség egységét. De az önálló kutatást is vizsgálhatjuk nemcsak logikai vagy lélektani, hanem humanisztikus szempontból is, a kultúra létrehozásában való szerepét tekintve.

Maga a tudományos kutatás még sikertelenség esetén is az emberiség egységesítését munkálja. Minden igazságkeresőnek vigasztalására szolgálhat nehézségeiben Pascal kinyilatkoztatása: „Nem keresnél, ha már valamiképp meg nem találtál volna." A kutatás egysége már maga intencionális egység: a vágy és szeretet már magában véve egyesít azzal, ami után vágyódom. Csak azt kutathatom, amit szeretek. S amit szeretek, az valamiképp már az enyém.

Lélektanilag nézve, két stádiumot különböztethetünk meg a kutatásban. Az első az érdeklődés, a problémasejtés. Még uralkodik bennünk az az érzés, hogy semmit sem tudunk. De az érdeklődés, a szeretet titokzatos csápjaival már

[135] Ujszászy Kálmán: Ember és nevelés. Protestáns Szemle, 1941. 333. skk.
[136] „Gyűlöljenek bár, de féljenek!" Suetonius: *Caligula*, 30. *(A szerk.)*

körülöleltük a témát, már azonosítottuk magunkat a világnak azzal a vetületével, amely kutatásunk tárgya. Már csak úgy nem ismerjük a témát, ahogyan nem ismerjük önmagunkat. Birtokoljuk, csak nem tudatosan. A kutatásnak ezt a stádiumát nevezhetjük – P. Horváth Sándorral – beleélésnek.[137] Ezt követi a tudatosulás, a „kiélés", amely másképp ráébredésnek is nevezhető. Ilyesmi, mikor a logikának addig is habituálisan követett törvényeit végre meg is tudjuk fogalmazni. A ráébredés, a tudatosulás feltűnő hirtelenséggel, szinte időtlenül robban ki a pszichéből, de mindig hosszas beérés, előkészület előzi meg.

A beélés folyamán szerezzük meg azt az élménykincset, amely a később kipattanó fogalom aranyfedezete lesz.

A fogalom voltaképpen nem is magának a gondolkodónak, hanem inkább a társadalomnak a javára szolgál. A gondolkodó maga az élménnyel is beérhetné. A fogalom az élmény közlését, a társadalom összeműködését van hivatva szolgálni.

A belső látás és a kifejezés, az intuíció és a megfogalmazás együtt teszik ki a tudományos tevékenységet. A tudomány, mint mondottuk, jelül használt fogalmak rendszere. Ez a rendszer már igen sok előfeltételt kíván. Ismeretesnek tételezi fel a hangok, a szavak és az írás jelrendszerét. Sőt a tudományos szóhasználat nem is elégszik meg a köznapi használat pongyolaságával. Tiszta, egyértelmű rendszer kívánatos a tudós számára: a köznapi nyelv nem felel meg ennek a követelménynek. Helyesen mondja Malinowski, hogy „a szellemi jelentés a szavak jelrendszerének egyik egészen különleges és specializált funkciója".[138] A szavakkal rendesen inkább érzelmeket fejezünk ki, nem fogalmakat, tiszta szellemi jelentéseket. Ámde a tudomány csak sterilizált, érzelmi fertőzetüktől megtisztított, általános fogalmakat kifejező jeleket használhat. A sterilizálás sohasem sikerül teljesen, a tudós műnyelv sohasem éri el a calculus ideális tökéletességét, de caeteris paribus minél több egy írásműben az érzelem, annál kevesebb a tudomány. A politikai, közgazdasági, történeti tudományok fennállását létalapjában támadja meg az az akár pozitív, akár negatív értékelésben megnyilvánuló érzelmi fertőzet, amely például a „szabadság", „öncélúság", „reakció", „liberalizmus" stb. kifejezésektől szinte elválaszthatatlan. A tudósok kénytelenek lassanként elhagyni az elkoptatott, agyonpiszkított, közkeletű kifejezéseket, és inkább vállalni a vádat, hogy tolvajnyelvet készítettek a maguk számára.

A tudomány léte van ahhoz kötve, hogy tisztán tartsa jelrendszerét. A tudás az egyes emberben él, a tudomány csak az elvben bárki számára hozzáférhető, bárki számára megérthető kifejezésben, írásműben. De az írásmű, az értekezés

[137] Horváth Sándor: Intuíció és átélés. Budapest, 1926.
[138] Ogden, C. K. – Richards, I.: The Meaning of Meaning. London. 1936. 314.

csak addig és akkor értekezés, ha a benne előforduló jelek félreérthetetlen, egyértelmű jelentéssel bírnak. Nem túloz Cassirer, mikor hangoztatja, hogy a tudomány haladása azonos a jelrendszer finomodásával. „A jelek a gondolatnak nemcsak véletlen burkai, hanem nélkülözhetetlen szervei."[139] Az intuíció, a sejtés végül is egyéni dolog: emberiséget integráló erővé akkor lesz, mikor közös, félreérthetetlen jelek formáját veszi fel. A tudomány feladata pedig éppen az emberiség integrálása. Ezért joggal mondja Arisztotelész, hogy a tudás, illetve a tudatlanság igazi kritériuma az, képes-e valaki tanítani.[140]

A teljes tudományos kifejtés, vagyis egy gondolati tartalom beillesztése a tudomány jelrendszerébe egyúttal már bizonyítás is. A jelrendszerbe való teljes beillesztés ugyanis magában tartalmazza a gondolat tárgyának viszonyítását a végső létfogalomhoz. Ezért természetesen a bizonyítás csak azoknak a számára érvényes, akik ugyanazt a végső létfogalmat alkották meg magukban, illetve ismerték fel. „Nem lehet vitatkozni azokkal, akiknek mások az alapelveik."

36. A tudomány étosza

A tudomány módszertana és lélektana nem tartozik témánkhoz, erre nézve elég lesz Kornis Gyula és Schütz Antal idevágó műveire utalnunk.[141] A kultúra kialakulása, az emberiség intencionális egységének felépítése azonban elsősorban etikai feladat. Ezért indokoltnak látszik a tudós ilyen irányú kötelességéről elmélkednünk.

A tudós a társadalom egységesítője. Tudós nélkül csak elszigetelt személyek élnének. Tudós nélkül nem egyesülhet az emberiség közös cselekedetek véghezvitelére. A tudós adja meg az embereknek azt a „közös nevezőt", amellyel a világ jelenségeit egyformán szólíthatják. Nélküle bábeli nyelvzavar következik be. Ő teszi egyértelművé a szavakat. Ő teszi lehetővé, hogy egymásban bízhassunk, egymást megérthessük, egymásnak hihessünk. Enélkül pedig nincs egyöntetű, egycélú, kitartó cselekvés. Mester, vagyis tudó és értő ember nélkül nincs emberi egyesülés, sem házépítésre, sem közös termelésre, sem államszervezésre.

A történettudós fogalmazza meg a nemzeti összetartás eszméit, a szaktudós adja meg a gyárak, üzemek kristályosodási középpontját kidolgozott eszme- és jelrendszerével. A bölcselet pedig feloldja, átszellemiesíti a különböző eszmék köré tömörült és jegyükben munkálkodó embercsoportok elválasztó határait.

[139] Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen, I. Berlin, 1923.

[140] Arisztotelész: Metafizika, I. 981 b. 7.

[141] Kornis Gyula: A tudományos gondolkodás, I–II. Budapest, 1942; Schütz Antal: A bölcselet elemei. Budapest, 1940².

Minden rendezett cselekvés előfeltétele a cselekvés tárgyára vonatkozó rendezett tudomány. A természettudomány különböző jelrendszerei teszik lehetővé egymás életének fizikai befolyásolását. A méterrendszer a kereskedelem, a Volt- és Ampere-rendszer a villamossági ipar, az elektromágneses elmélet a rádióleadás rendjét és lehetőségét hozza magával. Hasonlóképp a szellemtudományi jelek és kategóriák meg politikai, nemzeti, lelki összeműködést és társulást hoznak létre. Az egész emberiség békéjét, rendjét és összefogását azonban csak a tudomány végső kiteljesedése, a mindent egy közös létfogalom szintézisébe hozó bölcselet hozhatja létre.

Ahol csak a természettudományt művelik, mérhetetlen fizikai erővel fognak rendelkezni, csak azt nem fogják tudni, mire használják ezeket az energiákat. Ahol csak a szellemtudományokat művelik, vak fanatizmussal rohannak egymásnak a különböző irányok hívei, a különben kialakult embercsoportok egymás szándékait keresztezik, és egyik örökké lerombolja, amit a másik épített. Csak ott alakulhat ki a humanizmus, ahol a bölcselet uralkodik a többi tudomány felett. A bölcselő korok a humanista korok, a bölcselkedő népek a humanista népek. A mai világháborús kor a természettudományt hallatlan mértékben, a szellemtudományt szorgalmasan gyakorolta, a bölcseletet elhanyagolta.

A tudományokra, általában az emberi társulásokra áll N. Hartmann egyébként sietősen általánosított elve: „minél magasabb rendű egy létező, annál kevésbé áll meg a maga lábán". A bölcselet feltételezi a természeti és szellemi tudományokat. De viszont ezek meg csak a bölcselettől nyernek értelmet és indokoltságot. Teljesen értelmetlen dolog a természettudomány segítségével nagy fizikai erőket mozgósítanom, ha nem tudom, milyen közösség számára teszem. De értelmetlen dolog egy közösség számára célokat kitűznöm szellemtudományi alapon, amíg nem tanultam meg a közösség helyét és érdekeit az egész emberiség szempontjából megítélni.

A zsarnok nem kedveli a bölcseletet. A természettudomány igen kedves előtte, mert törekvő hatalmának növelését ígéri. A szellemtudomány sincs ellenére mindaddig, amíg bölcseletté nem lesz. Addig ugyanis alkalmas arra, hogy a zsarnok hatalma alatt álló embercsoportot szilárd egységgé tömörítse, tekintet nélkül a többi emberekre. De a bölcselet tendenciája mindig az egész emberiség egységesítése. Ez pedig a zsarnoknak ellenére van. Az „intellektuelek" gyűlölete a mindenkori zsarnokok legbiztosabb ismertetőjele.[142]

[142] Casson, Stanley: Progress and catastrophe. London, 1937. 278. Azt olvassuk itt, hogy az „intellektuell" a cári Oroszországban vált először becsmérlő jelzővé.

37. A tudós erényei

Ha egyszer a tudomány célja közös fogalomrendszer által elősegíteni az emberiség egységesülését, akkor a tudósnak éppen azokkal az erényekkel kell rendelkeznie, amelyek az ilyen egységesítéshez nélkülözhetetlenek. Maga a fogalomrendszer csak akkor válik egységessé, ha a tudós tud rombolni és tud elfogadni. Tudjon rombolni olyan fogalmakat, elejteni olyan terminusokat, amelyek a végső egységesítés útjában állnak. Ezzel egyet jelent: a másik tudja elfogadni azokat a fogalmazásokat, amelyek a régieknél alkalmasabbak a dolgok közös nevezőre hozásának céljából.

Ez tehát először is kritikai képességet követel. A tudós, mint Bacon mondja, mindig egy kissé ikonoklaszta.[143] Le kell törnie a törzs bálványait (előítéletek), a barlangban ülő ember bálványait (korlátoltság), a fórum bálványait (szavak többértelműsége). De ugyanakkor befelé is hadakoznia kell. A maga kedvenc fogalmazásait is meg kell vizsgálnia, alkalmasak-e egyetemes megértés eszközéül? Ötleteit hozzá kell temperálnia, hozzá kell idomítania[144] az egyetemes létfogalomhoz. A befelé fordított kritika szerénységet jelent. Csak a szerény tudós lehet az emberiség fogalmi egységesítésének munkálója. Szinte megdöbbentő egy Bradley szerénysége, mikor azt mondja: „Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe upon instinct but to find these reasons is no less an instinct – a metafizikában érveket keresünk amellé, amit már ösztönösen hiszünk; de ez az érvkeresés maga is ösztönös szükségletünk".[145]

A szerénységtől elválaszthatatlan a türelem. „Nagyon is sokra becsüli saját nézeteit, aki másokat eléget miattuk" – írja Montaigne.[146] A mások torkába fojtott szó szükségképp elfojtott gondolat, megbénított eszmélkedés, tehát az emberiség intencionális egységének erőszakos megakadályozását hozza magával: bűn a kultúra ellen. A türelemből viszont a kollegialitás, a nagylelkűség, az udvariasság következik. „Nincs nagyobb veszedelem egy tudós számára, mint az a mánia, hogy neki mindig igaza van" – jegyzi meg H. Poincaré.[147] A tudóst leginkább aszerint kell erkölcsileg értékelnünk, hogyan fogadja az ifjú pályatársakat. Riválisokat látnak-e bennük s csak addig viseltetnek irántuk jóakarattal, míg nincs nagyon nagy sikerük? Vagy arra készülnek, hogy küzdelmük végeztével továbbadják nekik a zászlót? Hiszen olyan harcban állanak, amely soha be nem fejezhető. S a legnagyobb próba: eltűrik-e, hogy az ifjak, kellő szerénységgel, más véleményt nyilvánítsanak, mint az övék?" – olvassuk ugyanott.

[143] Bacon, Francis: Novum Organum. I.
[144] Ezt nevezi Horváth Sándor idézett műveiben temperálásnak.
[145] Bradley, F. H.: Appearance and Reality. 1893. XIV.
[146] Ld. Bury, J. B.: History of the Freedom of Thought. London, 1913. 74.
[147] Poincaré, H.: Savants et écrivains. Paris, 1910. 13.

Nincs szellemi élet szabadság nélkül. A szellemi aktusok, legyenek azok bár a szeretet vagy a megértés aktusai, nem születnek parancsszóra. Ihlet nélkül ne szólj! – figyelmezteti Pythagoras a tudóst. „Quelle serait belle á faire, la part du coeur dans le développement de la science" – mily szép lenne megrajzolni a szív szerepét a tudomány fejlődésében, kiált fel Pasteur.[148] A tudomány kristálytiszta fogalmazásai csak akkor születnek meg, ha előbb gazdag élmények, bőséges tudatelőtti munka kincsei gyűltek össze a gondolkodóban. Ha csökönyösen ragaszkodunk a formulákhoz, módszerekhez, ha a „szavak szalmáját többre becsüljük a valóság gabonájánál", akkor megakasztjuk a szellem szabad kifejlődését. Ahogyan az őszi lombnak le kell hullania, hogy helyt adjon a tavaszinak, úgy kell eltűnnie nem egy régi formulának, szkémának, hogy tágabb körű, az egyetemességet jobban megközelítő fogalmi jelek léphessenek a helyükbe.

Az egyetemesség munkálása a tudós hivatása. Nem elégedhetik meg azzal az örömmel, hogy önmaga tisztán lát. Böhm Károly szépen írja le a tudós magános örömét: „Az intelligentia élvezetei szinte aetheri finomságúak, tiszták és felemelők... A mathematikai foglalkozás után szinte megkönnyebbülve, mondhatnám: megtisztulva és megritkulva érezzük magunkat; a természetrajzi adatok valami földszaggal töltik el lelkünket, amely szűziességében összehasonlíthatatlanul magasabban áll az opulens disznótor elnyomó hangulatával szemben... Szegényes olajlámpám szerény világossága bizonyos kifejezhetetlen varázzsal töltötte el kevés díszű diákszobám éjjeli csendességét s ellenállhatatlanul vágyódtam, sokszor éhesen, ezen nyugalmas órák után, melyekben a földi és iskolai gondoktól megmenekültem, hogy lelkem szárnyain a tudás és művészet akkor csak kezdve értett birodalmában eltűnhessek."[149]

De a tudós nem maradhat mindig a szemlélődés ilyen idillikus boldog állapotában. Szubjektív látását, érzését, értését a közös jelek, a mindenki számára felfogható és ellenőrizhető szavak és mértékek nyelvére kell lefordítania. Otthon kell lennie két világban: az élményszerű szemlélet kötetlen és a kialakult jelrendszerek kötött világában.

A tudós, mint ember szenvedhet e szükségszerűség folytán. Montesquieu kifigurázza a jelek és jelrendszerek rabjává lett tudást: de a figurában tragikumot is láthatunk. „Találkoztam – írja – egy geométerrel. Minden érdekelte, ami igaz. Barátjával kirándulni ment. Barátja egy fényes palotát látott, gyönyörű parkkal. Tudósunk viszont egy 60 láb hosszú, 35 láb széles épületet, egy tíz holdas, téglány alaprajzú liget átlóinak metszési pontját magában foglalóan...

[148] Vallery-Radot, R.: La vie de Pasteur. Paris, 1900. 138.
[149] Böhm Károly: Az ember és világa. III. köt. 1906. 180.

Valaki panaszkodott az áradás pusztításairól. »Örömmel hallom, amit mond« – jegyezte meg tudósunk –, »mert látom, hogy megfigyeléseimben nem csalatkoztam, valóban jó öthüvelyknyivel több volt az idén a csapadék, mint a tavalyi megfelelő időszakban.«"[150]

Íme, ilyen vártanúi hűséggel csüng a tudós azon a módszeren, a fogalomébresztő jelek módszerén, amellyel hivatása értelmében az emberiség egységesítéséért munkálkodik. De látjuk, hogy ez a módszer egyoldalú és nem az egyetlen. Nemcsak fogalmi jelrendszer révén alakulhat ki az emberek intencionális egysége: kialakulhat a közös élmény és közös szeretet által is. Ezt az utat választotta a művészet, a kultúra második megvalósítási kísérlete gyanánt.

38. A művészet mint élményrendszer

Az élmény mélyebb és közvetlenebb szellemi aktus, mint a fogalomalkotás. Az élmény megelőzi a fogalmat, benne a külvilág az én funkciójává lesz. Tehát az élmény az én kitágítása, gazdagodása. Az élmény hozza vonatkozásba az ént a külvilággal.

A fogalom mindig csak a már meglévő élményre épül rá. A szellemi élet, az én kitágítása, a makrokozmosz belefoglalása a mikrokozmoszba az élményben történik.

Énünk kétféleképpen léphet kapcsolatba a világgal. Vagy cselekvő módon birtokába veszi a világot, vagy szenvedőlegesen átadja magát neki. Az első út az akarás, a cselekvés és a vele szorosan összefüggő fogalomalkotás, tudomány útja. A második út a szemlélődés, a befogadó azonosulás, az önátadás, a művészet útja. Az első úton arra törekszem, hogy a világot gondolkodó énembe bekebelezzem. A második úton lebontom énem korlátait, mintegy felolvadok a kozmoszban.

Tökéletes siker esetén a két út ugyanoda vezet. Akár a makrokozmoszt építem be mikrokozmoszomba, akár mikrokozmoszomat tágítom makrokozmosszá, az eredmény ugyanaz. Ezért találkoznak egymással a legnagyobb gondolkodók és a legnagyobb művészek.[151]

A művészet célja a műélvezet. A műélvezet pedig szemlélődés. A művészet kultúrateremtő, emberiségformáló feladatának méltatásához tisztáznunk kell a szemlélődés mivoltát és jelentőségét. Fogalmi, diszkurzív gondolkodás nélkül nincs kultúra. A fogalmi gondolkodás bölcselő ellenségei önmagukat cáfolják meg, mikor ellenvetéseiket és vádjaikat a fogalmak nyelvén adják elő. De más-

[150] Montesquieu: Lettres persanes. [*Perzsa levelek,* 128. levél. Európa, Budapest, 1981. 294–295.]

[151] Kornis Gyula: A tudományos gondolkodás. Budapest, 1943. II. 133.

részt azt is el kell ismernünk, hogy a fogalmak hálózata mindig hiányos, hogy a fogalmi gondolkodás mindig bizonyos távolságban marad a valóságtól. A logikai elvonás folyamata szükségképpen elszínteleníti a valóságot. A mindenkori misztikusok, Eckhardt mestertől Prohászkáig, egy Hérakleitosz, egy Bergson nem ok és alap nélkül hangoztatták a szemlélődés, az intuíció, az átélés nélkülözhetetlenségét a szellemi életben. Maga Aquinoi Szent Tamás, a diszkurzív gondolkodásnak ez az annyira éles elméjű mestere, szintén elismeri a fogalmi gondolkodás mellett a „cognitio connaturalitatis", a szeretetből fakadó átélés nagy jelentőségét.[152]

A dolog természetéből következik, hogy az intuíciónak, a szemlélődő átélésnek fogalmi meghatározása alig adható. Minden meghatározás csak a diszkurzív gondolkodás eszközeivel történhetnék: ámde a szemlélődés – legalábbis a szemlélődők szerint – valami sokkal mélyebb, jelentősebb, tartalmasabb aktus, mint bármilyen fogalmi alkotás. A fogalomalakításban a magunk kész értelmi szkémáit alkalmazzuk a külvilágra: a szemlélődésben feladunk minden értelmi szkémát és egész énünket engedjük a külvilágtól alakíttatni. Átadjuk magunkat a tárgynak. Lebontjuk énünk korlátait, azonosulunk a kozmosszal.

A diszkurzív fogalmak nyelvén ez csupa negatívum. A fentírt szavakat némi rosszindulattal akár az alvásra is alkalmazhatnók. De a szemlélődő nagyon jól tudja, hogy itt pozitív szellemi aktus folyt le, hogy szellemi gyarapodásban, növekedésben részesült.

A fogalmi és a szemlélődő közeledés megkülönböztetése céljából végezzük el a következő gondolati kísérletet: két utas közeledik Michelangelo *Piétá*jához. Az egyik mérővesszővel felméri a szobor arányait, nagyítóval megvizsgálja anyagát, fellapozza a Szentírás megfelelő helyét, megkeresi a márványon a véső nyomait. A másik csak nézi-nézi a szobrot, minden másról megfeledkezik, nem kíván semmit sem tudni, semmit sem érteni, de beleéli magát abba, amit lát. Nem kétséges, hogy ez utóbbiban sokkal mélyebb, szellemibb aktus játszódott le, mint az előbbiben. Szellemileg többet gyarapodott, mélyült társánál. És ezen nem változtat az sem, hogy benyomásairól talán nem volna képes számot adni.

A műalkotás semmi másra nem való, csak arra, hogy nézőjét szemlélődéshez segítse. Az esztétika mindmáig megoldatlan feladata volna érthetővé tenni, hogyan váltja ki belőlünk a tökéletes műalkotás a szemlélődés lelkiállapotát. Annyi bizonyos, hogy csak az a mű indít szemlélődésre, amelyet szemlélődő művész alkotott. Csak az lehet művész, aki le tudja bontani énje zárt falát, ki tudja magát tárni, meg tud nyílni. Ilyenkor megragadja őt a világban működő

[152] Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica, II^{a} II^{ae}, q. 45. a. 2.

alakító erő, a Logosz, ahogyan megragadja a rózsatövet, hogy rózsát fakasszon rajta s a vízcseppet, hogy jégkristállyá fagyassza.

A tiszta műalkotás nem hivatkozik a néző már meglevő fogalmaira. Ezért mellőzi az allegóriát, a sablont. Nem kíván velünk ismereteket közölni: a tanköltemény nem művészet. Dante is csak allegóriái és tanításai ellenére, nem azok által költő. Távol áll a művészettől minden szándékosság, célzatosság is. Mihelyt a művész valamilyen cselekvésre akar minket felszólítani, műve már csak – esetleg ügyesen elkészített – propagandaeszköz, de nem műalkotás. Mindezek nem azt jelentik, hogy az allegorizálás és a célzatosság tilos. Csak éppen nem művészet. Az újabb ismeretkincs szerzése és a célszerű elhatározások felgerjesztése nem kontempláció, tehát a művészethez semmi köze. Ugyancsak meg kell különböztetnünk a művészettől a szórakoztatást. Egy Bernard Shaw színdarabjaiból sokat tanulunk, rajtuk jól szórakozunk, de művészi élményben nem részesülünk. Ismét megkülönböztetendő a művészettől a mágia, vagyis mindaz az érzelmi hatású tevékenység, amely önbizalmunkat, tettrekészségünket fokozza (így például a tánczene vagy a katonazene). Nem művészet a puszta érzelemdagasztás sem (giccs, cigányzene), mert az érzelmi dagály egyenest akadályozza a szemlélődést.[153]

39. A szemlélődés intencionális egysége

A műalkotás mindezek szerint olyan élménygerjesztő jel, amely a műélvezőt szemlélődővé teszi. Kérdezhetjük, vajon a szemlélődés állapota alkalmas-e az emberek intencionális egységének létrehozására?

Van-e a szemlélődésnek egyáltalán tárgya? Első pillantásra úgy látszik, mintha nem lenne. A szemlélődés nem megfigyelés. A csobogó patak, az alakját cserélgető felhő, a napsugár játéka a tó hullámain mind egyformán alkalmas arra, hogy szemlélődésbe ringasson minket. A legkülönbözőbb művészeti alkotások, zenedarabok, szobrok, képek, a legkülönbözőbb témát feldolgozó művek mind ugyanazt a fajta szemlélődést váltják ki belőlünk. Hiszen a szemlélődés éppen akkor következik be, mikor már nem maga a téma érdekel, mikor már nem a csendélet szőlőszemeit figyelgetjük, hanem az élet egyetemes áramának valami mélyebb sejtése jár át minket.

De ezzel már meg is jelöltük a szemlélődés tárgyát. Ez a tárgy maga az élet, maga a kozmosz. A valóságos világegyetem lesz élményünkké, nem az eszünkkel többé-kevésbé önkényesen fogalmi szeletekre fölszabdalt világ.[154] A szemlélődésben valóban azzá válunk, ami Bradley szerint lelkünk legmélyebb valósága: az univerzum öntudatává, „A finite centre of the universe".

[153] Ld. bővebben Collingwood, R. G.: The Principles of Art. London, 1938.

[154] Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, I. 16. §. [*A világ mint akarat és képzet.* Európa, Budapest, 1991. 132–142.]

És minthogy minden igazi szemlélődés[155] az egész Kozmoszt, az egész univerzumot veszi tárgyául, azért a szemlélődők valóban intencionális egységet alkotnak. Szellemi aktusuknak, figyelmüknek, szeretetüknek ugyanaz a tárgya. Ez pedig a legmagasabb foka az emberi lelkek között lehetséges egyesülésnek, amelyet a művész szolgál.

„Arról ismerjük fel a költőt, hogy költővé tesz minket – írja Coleridge.[156] A költő, a művész előbb maga kerül szemlélődő állapotba, azután minket emel fel a jelül használt műalkotás révén maga mellé.

A szemlélődés első feltétele az őszinteség. Aki nem mer önmaga lenni, aki görcsösen kényszeríti magát bizonyos póz, attitude elfoglalására, akinek az élete nem spontán növekedés, hanem feszes menetelés kívülről kitűzött célok irányába, abból nem lehet művész. A szemlélődés kizár minden érdeket, célzatosságot, törtetést. Polgári életében a művész is lehet kicsinyes, erőszakos, nyárspolgári: de miközben alkot, minden ilyen gátoltságnak és korlátnak le kell omolnia s be kell következnie a tökéletes önátadás, a kozmosznak való szellemi kiszolgáltatottság, a passzív befogadás állapotának.

A szemlélődés kiemel a forgandó időből. A művésznek egyetemes emberi élményt kell kifejeznie. Természetes, hogy ezt helyi, időhöz kötött témákon át fogja tenni. Mikor Segantini megfesti a *Lét*et, engadinvölgyi hegyeket, napnyugtát, parasztasszonyt, teheneket fest. Bárki ráismer, aki arra járt. De csak a téma helyi, a tartalom időtlen és örök. A művész kifejezési médiuma térhez és időhöz van kötve. De kifejezésének tartalma a tér és idő fölé emelkedik. Nem a múlandót ábrázolja, hanem a múlandón keresztül az örökkévalót sejteti meg. A művésznek épp ezért alkotásában őrizkednie kell mindattól, ami a szemlélőt nagyon is efemér vágyakkal telítené. Rossz a csendélet, amelyiktől csurog a nyálunk, az a szobor, amely érzéki vágyat ébreszt, az a muzsika, amelyre ütemesen verni kezd a lábunk. Rossz abban az értelemben, hogy nem művészi, bár egyéb szempontok miatt hasznos lehet.

A szemlélődés elengedhetetlen feltétele az otium, az élet nyugalmassága. Ennek megszerzése, biztosítása mindig nehezebbé válik. Pedig az emberiség legnagyobb kincsétől fosztja meg magát, mikor a nagyvárosi zajjal, a folytonos szórakozással, hangosan beszélő rádióval, hajszolt munkatempóval, új benyo-

[155] Itt a természeti szemlélődésre gondolunk. A természetfölötti szemlélődés méltatása nem ide tartozik. Ld. erre nézve Garrigou-Lagrange, R.: A megkezdett örökélet. Budapest, 1939. Bővebben: Garrigou-Lagrange, R.: Perfection chrétienne et contemplation. Paris, 1923; A művészet és szemlélődés viszonyáról: Ervin G.: Gondolatok a művészet etikájához. Bölcseleti Közlemények, 1941. Ld. kötetünkben: 300–310.

[156] Collingwood, R. G.: I. m. 118.

mások lázas keresésével lehetetlenné teszi az elmélyülést, a termékenyítő önátadást, a kozmosz mélységdimenzióinak felfogását. A pillanat benyomásainak veti magát oda, mint holt anyag vetődik jobbra-balra, s így nem jut el a szemlélődés szabadságára, nem részesedik a kontempláció élményében és így nem is kapcsolódik be a kultúra áramába. A művészet feladata, hogy a „gyakorlati élet" folytonos hánykolódásából és ál-mozgalmasságából kiemelje az embereket és időfölötti, örökérvényű élményeket nyújtson nekik.

40. A kultúra és az erkölcs

A fogalomalkotó tudomány és az élménymélyítő művészet útjain kívül nincs más lehetőség az emberiség egységesítésére, a kultúra kiépítésére. Lelkünk, ez a mikrokozmosz két úton azonosulhat a makrokozmosszal: felszívja magába és ez a tudomány; vagy pedig beléolvad: s ez a művészet.

Hagyományos szokás, hogy a tudomány és a művészet mellett az erkölcsöt és a vallást is a kultúra önálló ágának szokták tekinteni. E szokás megalapozására beszélnek a négyféle „értékről": az igaz a tudomány, a szép a művészet, a jó az erkölcs és a szent a vallás tárgya lenne. De az értékfogalom alaposabb elemzése kimutatja, hogy az igazság, jóság és szépség a létezők lényegének és létezésének viszonylataiból áll elő. Felismerésük – mint minden megismerés – a tudományra, sejtő szemléletük – mint minden szemlélődés – a művészetre tartozik. A szentség viszont nem bizonyul bölcseleti kategóriának. Eszerint ezek az ún. értékek – helyesebben a létezők transzcendentális tulajdonságai – éppen transzcendentális voltuk miatt nem alkalmasak arra, hogy a kultúra egyes megkülönböztetett területeit megalapozzák.

Az erkölcs már csak azért sem lehet a kultúrának különálló ága, mert hiszen minden, amit teszünk vagy elmulasztunk, pozitív vagy negatív értelemben erkölcs. Hiszen vagy megfelel hivatásunknak, vagy nem. A kultúraalkotás, mint minden egyéni cselekvés, a maga egészében az erkölcs birodalmába tartozik.

Másrészt viszont az erkölcs sem valósulhat meg egyéb módon, mint a kultúra által. Mert az erkölcs megkívánja a helyes cselekvés törvényeinek felismerését: és ez a tudomány. Másrészt a cselekvés végső célja gyanánt – ha nem akar ellentmondásba jutni önmagával – csak a szemlélődés nyugalmát jelölheti meg: ez pedig a művészet gyümölcse. Végül az erkölcs megvalósulása esetén megvalósul az emberiség intencionális egysége is, a közös belátás és a közös szemlélődés, tehát a tudomány és a művészet révén. A természeti erkölcs követelésének megvalósulása voltaképpen azonos a tudománnyal és művészettel.

Mégsem állíthatjuk, hogy maga az erkölcs hozná létre a kultúrát. Az erkölcsiség mindig egyéni. Kollektív erkölcsiség éppoly kevéssé létezik, mint kollektív felelősség. Az erkölcs alapjában véve mindig magánügy. Fóruma a legtitkosabb fórum: a lelkiismeret.

Ezért nem beszélhetünk külön tudományos, művészi és erkölcsi kultúráról, legfeljebb egyéni tudományos, művészettudományi vagy erkölcstudományi műveltségről, illetve ízlésről és lelkiismeretről. Maga a kultúra az emberiség intencionális egysége, és mint ilyen, osztatlan. A kultúra és az erkölcs annyiban függ össze, hogy a kultúrába belépett, az emberiség intencionális egységében résztvevő emberek a maguk részéről, egyéni életükben megvalósították az erkölcs követelését. Mert hiszen az erkölcs maximája, amint láttuk: „Légy emberré". És igazában csak az ember, aki a kultúra részese.

Az erkölcs eszerint nem a kultúra egyik ága, hanem a kultúra megvalósítására irányuló követelés. Ennyiből meg is előzi a kultúrát. Viszont a kultúra maga mindig befejezetlen. Az emberiség intencionális egysége sohasem tökéletes. A fogalmak és élmények közössége vagy maga nem teljes, vagy amennyiben teljes, csak az alanyok szűkös körére vonatkozik. A legegyetemesebb eszme, a legklasszikusabb műalkotás sem válik az emberiség közkincsévé. De a kozmoszt sem meríti ki a legfinomabban kidolgozott létfogalom, a leggazdagabb szemlélődési élmény sem. A tudomány, éppúgy, mint a művészet, mindig elmarad a valóságtól, nem tud adekvát kifejezést nyújtani.

A kultúra akkor lenne tökéletes, ha az egész emberiség az univerzumra kiterjedő közös fogalmakkal s az egész kozmoszt átölelő szemlélődésben találkoznék össze. Ez a végső egység elérhetetlennek látszik, csak törekedni lehet feléje, a teljes megvalósulás földi reménye nélkül. Így a kultúra inkább látszik ábrándnak, mint valóságnak. Szép álom, amely soha be nem teljesül.

41. Kultúra és vallás

A keresztény hit, amely az Apostol szava szerint „a remélt dolgok valósága" (Zsid 1,11), vigasztalóbb távlatot nyit előttünk. A boldogító istenlátásban az üdvözülendők intencionális egysége a lehető legtökéletesebb. Az üdvösség „eminenter", vagyis a földi lehetőségeket lényegesen túlhaladó módon magában foglalja a kultúra javait is.

A keresztény vallási életnek nem elsődleges célja a kultúra ápolása. Hiszen a vallási élet magasabb síkon mozog, mint a kultúra, a keresztény vallási élet természetfölötti célokra törekszik. De ez a természetfeletti viszony, amely a buzgó keresztényt Istenhez fűzi, hatással van embertársai irányában tanúsított magatartására is. Aki Istent megtalálta, embertársától sem lehet teljesen idegen.

És bár a keresztény vallási élet célja természetfölötti, az emberi képességeket meghaladó cél, maga a vallási élet nem lehet el földi, természetes eszközök nélkül. Ezek a természetes eszközök éppen a fogalmak és az élmények. A vallási élet, mint minden szellemi élet, fogalmakban és élményekben játszódik le. A dogmák, mint fogalmi jelek, beléilleszkednek a tudomány jelrendszerébe. A vallási élmény pedig leginkább a mindig művészi jelleget hordozó szertar-

tások közvetítésével jelentkezik. Ennyiben a vallás nem alkotja a kultúrának külön ágát, hanem a kultúra természetes eszközeit természetfölötti céljai szolgálatába állítja.

Filozófiai nézőpontból tehát harmóniát állapíthatunk meg a kultúra és a vallás között. A konkrét vallási alakulatok magatartása a kultúra irányában már sokkal bonyolultabb, történeti, szociológiai, lélektani és természetesen teológiai kérdéseket vet föl.

Elég gyakori jelenség az, amit Guardini „religiöser Kurzschluss"-nak nevez. A vallás elővételezi a kultúra beteljesedését. Ez az elővételezés néha olyan téves formát ölt, hogy egy-egy konkrét, vallási eszméktől fűtött szektárius közület önmagát tekinti az emberiség megvalósult intencionális egységének, és minden további haladást, tudományt, művészetet fölöslegesnek ítél. Ez azonban nem a vallás lényegéből következik, hanem annak elferdítéséből. A vallásos lelkület földöntúli célokra törekszik. Az elővételezett boldogságot csak a hitben és reményben, de nem teljes földi bírásban nyújtja. Földit, végest, tehát szükségképp korlátoltat és esendőt nem azonosíthat az Abszolútummal. Hiszen a földinek ilyen felmagasztalása bálványimádás volna, ami éppen a legvallástalanabb magatartás. Szociológiai közösségekkel mindig megtörténhetik, hogy eltérnek eredeti céljuktól. Így vallási közösségek is fejlődhetnek a vallástalan, kultúraellenes irányba. Hirdethetnek passzív kvietizmust, fatalizmust, elkedvetleníthetnek a munkától, az erkölcstől, a művészet és a tudomány művelésétől. De a látszat ne tévesszen meg senkit. Abban a percben, mikor egy akár vallásos elnevezést is viselő közösség a kultúrának ellensége lesz, máris megtagadta a vallás legbensőbb lényegét, az emberiség végső egységébe és az Abszolútum megismerésében és szeretetében való találkozásába vetett hitet.

A bölcselőnek minden oka megvan arra, hogy a vallást tisztelje és ápolja. Hiszen fáradozásának csak akkor van teljesen megnyugtató célja, ha a végső bölcsesség, az Abszolútum megismerése és szerető szemlélete elérhető. A vallás tanítja ebben hinni és bízni.

Az emberi természet sebei és gyógyulásuk

A budapesti királyi magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karán a doktori cím elnyerése végett benyújtott értekezés

DOCTORI ANGELICO

Előszó

Szent Tamás imádsága a misekészületben: „Légy Te Uram, minden testi-lelki gerjedelmemnek tökéletes nyugtatója." Művünk tulajdonképpen e gondolat kommentára. Tárgyalásunk a *Summa contra Gentiles* dinamikus gondolatmenetét igyekszik követni – az ember sorsának alkotóelemeire, a természetre és a kegyelemre nézve a tomista iskola eddigi megállapításait föltételezzük, és részletesebben csak a természet és kegyelem kapcsolásának mikéntjéről, a természet sebeiről és e sebek forradásairól akarunk szólni.

Magas példaképeket tűztünk magunk elé, mert inkább akartunk nagyot bukni, mint silányat akarni. Tehát nem az újkorban szokásossá lett metódust követtük, amelyet a részletkérdések apróra boncolása és a természettudományokra emlékeztető technikájú szisztematizmus jellemez – inkább Szent Ágoston és Szent Tamás doctrina sacra-ját szerettük volna művelni, Cajetanus, Newman, Prohászka szellemében.

Szent Tamás iskolájába s fent írt gondolkodásmódba bevezetett, annak irodalmi tükröztetésében példát adott mesterem, dr. Schütz Antal, akinek hálás szívvel mondok itt köszönetet. Hozzá hasonlóan egyezteti össze a theologia sajátos tudományos jellegének megtartását az élet követelményeinek szolgálatával Garrigou-Lagrange Réginald, akinek áldásával dolgozatomnak indultam. Köszönetet mondok itt neki is, s professzoraimnak, s mindazoknak, akiknek tanácsa és ösztönzése támogatott, különösen annak a valakinek, aki mély meglátásait oly türelmes szeretettel csöpögtette lelkembe.

Budaörs, 1934. Keresztes szent János napján.

I. Az emberi természet (status naturae) rajza

a) Az emberi természet célja

Az emberi természet a test és lélek olyan állagi egységén épül, amelynek értelmében az *értelmes lélek közvetlenül és lényegesen az emberi test formai elve.*[1] Az emberi testet az emberi lélek teszi azzá, ami. A lélek léttartalma nem merül

[1] Denzinger: Enchiridion, 481.

ki abban, hogy e test alakító tényezője, a lélek túlmutat a testen, a testi világ fölé emelkedik – azonban a test mint test, éppenséggel semmi olyan pozitív jelleget nem visel magán, amelyet ne a léleknek köszönhetne.

Az embernek ez az alapvető kettőssége nem két elv egyszerű mellérendelését jelenti. A test mindenestül a lélektől nyeri mivoltát, tehát attól semmiben sem független, ahhoz igazodik: a lélek azonban nem mindenestül csak a test éltetésére szorítkozik.

Az ember összekötő a tiszta szellem és az anyag világa között. De minthogy e két világ nem egyenrangú, összekötő kapcsukban, az emberben is a szellemi rész nemcsak uralkodik az anyagon, hanem tevékenysége és célja azon túl is terjed. A test nem börtöne, csak talaja a léleknek.

A lélek célja és boldogsága szellemi: Teremtő Istenének megismerése és szeretete. A test közvetítésével jut fogalmaihoz és igazságaihoz, amelyekből Isten ismeretéhez jut, azonban a test itt csak eszköz. Az anyagvilág s a test teszik lehetővé, hogy a lélek elérhesse természeti célját, a Teremtő Isten megismerését, mikor egyrészt a lélek aránylag gyönge szellemi képességeihez mérten felhígítják a boldogító szellemi tartalmakat, másrészt, mint okozót tanúskodnak az Első Okról.

„Minden értelmes teremtmény boldogsága az értésben áll", éspedig az értés ama fokában, amely az illető teremtmény értelmi fölszereltségének megfelel.[2] Az emberi természetet tehát az Első Ok bizonyos fokú megértése boldogítja. Nem teljes megértés: erre a természet nem ad erőt és fölszereltséget, a természeti boldogság nem a legeslegtökéletesebb. Nem a legtökéletesebb boldogság, mert nem a legtökéletesebb ismeret. Nominalizmushoz szokott füleket talán bánt az értésnek és a boldogságnak ilyen azonosítása. Azonban ez az azonosítás a szenttamási bölcselet és teológia egyik alapelve, dogmatikánkat a szentháromságtantól kezdve az eschatológiáig végigkíséri és végső fokon az Evangéliumra támaszkodik.[3] Ha a tudás fája volt romlásunk kezdete, ez nem azért volt, mert őssüleink ismeretben keresték a boldogságot, hanem mert pusztán érzéki ismeretben keresték.

Az ember természetes célja, Isten természeti ismerete, csak *cognitio quia*. A lélek megismeri Isten létét, megismeri egyes tulajdonságait, lát ezek között összefüggéseket, sőt látja az összefüggések és viszonyok, a szellemi tartalmak végtelen gazdagságát – de nem látja Isten lényegét. Sok homályosság, sok titok mered eléje. Lesznek nehézségei, s pusztán a maga erejéből az idők végtelen-

[2] Cujuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in intelligendo. Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica [a továbbiakban: STh], I. q. 26. a. 2.

[3] Jn 17,3. „Ez az örök élet, hogy megismerjenek téged, Atyám, és akit küldtél, a te Fiadat."

ségéig elbajlódhatna velük, sohasem oldaná meg mindet. Ez mindenesetre hiányt jelent. De nem privatív, csak negatív hiányt. A testből nem lehet megérteni a lelket, nincs az a tükör, amely az arc kifejezése mögött rejlő gondolatokat is visszaadná – még kevésbé lehet a világból Istent megérteni, s még kevésbé kívánhatja meg a teremtmény, hogy Isten belső titkos lényegébe hatoljon. A természeti rendben a teremtménynek erre nézve semmi vágya vagy pozitív igénye sem lehet.

A természeti ember tudja, hogy Isten végtelenül gazdagabb, mélyebb, mintsem hogy elméjével felérhetné. Tisztában van saját tökéletlenségével, s tökéletesíthetőségével. Tudja, hogy Isten növelhetné képességeit, s adhatna neki olyan adományokat, amelyekről az embernek fogalma, sejtelme sincs – illetve csak negatív fogalma van. Isten teremtői mivoltán kívül is még végtelenül mély. Ha akarná, nem volna semmi akadálya, hogy mélységeit megízleltethesse az emberrel. S ha már az Istenismeret az ember célja, abban a pillanatban, mikor Isten a teremtésben nem nyilvánult mélységeit is ki akarja tárni, az ezekbe való elmerülés lesz a helyesen gondolkodó ember számára a legkívánatosabb, amely felé minden vágya irányul. De az ilyen ismeretre jogcímet, igényt, pozitív törekvést a természeti embernél nem lehet találni. Hiszen amíg csak a merő szigorú értelemben vett teremtés talaján állunk, az ilyen vágy teljesen értelmetlen volna. Ha e téren valami vágyról egyáltalán beszélhetünk, az csak kiváltott (nem veleszületett), föltételes és nem-hatékony vágy, merő velleitás volna, amelynek meghiúsulása nem okoz boldogtalanságot.[4] Ne tévesszük össze ezt a velleitást, akarhatnámságot a primitív népek nagy vágyával Isten barátsága után. A primitív népek, minden történeti ember, már nem élnek a puszta természet világában, hanem ténylegesen természetfölötti világban.

A tiszta természet velleitását ilyenformán lehetne megfogalmazni: „Ha Istent még jobban is meglehetne ismerni, mint amennyire most, minden szellemi és erkölcsi erőnk megfeszítésével képesek vagyunk rá, az jó lenne. De ilyesmire nem számíthatunk. Az élet célját, a boldogságot a világban tükröződő Isten ismerete megadja. Sok titok, sok rejtély marad előttünk: de elég azt tudnunk, hogy a végtelenül jó Isten végtelenül hatalmas is. Ő tudja mindennek a nyitját, s hogy ő van, hogy rá gondolhatunk, s akaratával azonosíthatjuk a magunkét, az elég boldogság számunkra."

Józan gondolkozású embert sohasem zavar meg az, hogy elvben a dolgok tényleges állásánál jobb helyzet is elképzelhető volna. „A jónak ellensége a jobb" – mondják: de csak az a jobb, amely mint keresztülvihető, megvalósítható valami jelentkezik és kínálkozik.

[4] Garrigou-Lagrange: De Revelatione, 384. skk. részletesebben tárgyalja a dolgot.

Egy elkényeztetett gyereknek fényes névnapi ebédben volt része. Ebéd után szörnyen kezd bőgni. „Miért sírsz, drágám?" – „Mert még annyi ennivaló van, és belém már nem fér több!" Ez a kijelentés már csak az eredeti bűn után hangozhatott el.

Bocsánatot kérünk a kissé nyers hasonlatért és komolyabb érvvel igazoljuk állításunkat. Ez az érv az az alapvető tétel, hogy a Természet Ura nem olthat olyan vágyat az emberbe, amelyet a természet rendjén belül ne volna képes kielégíteni. Ennek az elvnek abszurditás nélkül nem lehet ellene mondani. Képzeljük csak el. Valaki a tiszta természet állapotában Istenről első ok mivoltán túl terjedő ismeretet kíván. Soha ki nem elégíthető pozitív vágya lenne. S ha ez a vágy a természetes felszerelésének mintegy csúcspontja volna, éppen a legjobbak, akik a csúcspontra feljutottak, örökké boldogtalanok volnának. A konzekvens protestánsok tragikus életfelfogása itt gyökérzik.

Akiben a természeti képességek határain túl terjedő vágy él Isten megismerése után, az már nincs a tiszta természet állapotában. De vajon Isten természeti szerető megismerése a természet képességein belül esik-e? Eljuthatna-e ide a tiszta természet embere, s elérhetné-e itt a boldogságát? E cél tisztán szellemi volta nem hagyná-e a testi-lelki ember törekvéseinek legalább egy részét kielégítetlenül? Nem lépnének-e fel a test részéről olyan körülmények, amelyek ezt a természeti boldogságot megzavarnák, sőt lehetetlenné tennék?

b) Lélek és test a tiszta természet állapotában

Az eddigiekben az embert inkább a lélek oldaláról néztük. A test adottságait nem vettük figyelembe. Nem estünk-e egyoldalúságba azáltal, hogy az ember célját minden további nélkül azonosítottuk a lélek céljával? A magában álló emberi természet már magával hozza-e a testnek ennyire alárendelt szerepét? Sőt, egyáltalán, lehetséges-e az, hogy ilyen összetett részekből álló lény, mint az ember, külső segítség nélkül, pusztán a maga erejéből, elérhessen a szellemi Isten-bíráshoz – és ha ide elért, megnyugszik-e ebben?

Feleletünk: minden természetfölötti beavatkozás nélkül, már a puszta emberi természet megköveteli, hogy a test maradéktalanul a lélek szolgálatára álljon. Az embernek nincs más boldogsága, természeti rendben sem, mint a lélek boldogsága.

Szent Tamás ezt a következőképpen fejti ki: „Az emberi testnek célja: a szellemi lélek és annak működései. Mert az anyag a formáért van, és az eszközök a cselekvőnek cselekedeteiért. Állítom tehát, hogy Isten az emberi testet úgy alkotta meg, hogy e forma (a szellemi lélek) és annak működései számára igen jó elrendezettségben legyen. Ha úgy látszik, mintha az emberi test elrendezettségében bizonyos hiba volna, figyelembe kell venni, hogy az ilyen

hiba eredete az anyagnak azoktól az igényektől való függése, amelyek megkívánják a test kellő arányosságát a lélek és a lélek működései számára."[5]

A fenti kijelentés egyike azoknak, amelyekkel Szent Tamás forradalmat idézett elő a theologiában. Olyan gondolat, amelyért érdemes küzdeni. Az Úr Jézus kiverte a kufárokat a templom csarnokából, Szent Tamás pedig a platonizmust, vagyis enyhített manicheizmust a theologiai csarnokából. Stílszerű, vagy inkább gondviselésszerű, hogy ezt a lépést a manicheusok ellen alapított prédikátorrend fia tette meg.[6]

A test nem a lélek börtöne, még kevésbé ellensége, még csak nem is szükséges rossz. Az emberi természet úgy van megalkotva, hogy a test a léleknek engedelmes és értékes eszköze legyen.

Szent Tamásnak ez a forradalmi kijelentése mindmáig sok ellentmondásra talál. Ellenfelei nem akarnak nyíltan szembefordulni tekintélyével. Inkább hallatlanra veszik, vagy más kijelentéseire hivatkozva különféleképp magyarázzák. Ezért célszerűnek látszik a fenti idézetet kissé megvilágítani s az angyali tanító más mondásaival egybevetni.

Az idézett helyre vonatkozóan megjegyezzük, hogy itt ex professo az emberi természetről van szó, amint az a teremtő Isten elgondolásában fellépett, tekintet nélkül természetfölötti rendre, kegyelemre vagy bűnbeesésre. Az összefüggésből az a gondolat domborodik ki, hogy a test *mint test, hiányos* lehet, mert a teremtő Akarat minden mozzanatát a léleknek rendelte alá. Az emberi test emberi lélek nélkül elképzelhetetlen, hibás teremtmény, monstrum. A testnek nincs semmiféle öncélúsága. Minden a lelket szolgálja benne. Ez nem valami természetfölötti segítség, rendelés, beavatkozás útján van így, hanem az emberi természet követelménye. Következik abból az alapvető tényből, amelyből egész gondolatmenetünk kiindul, hogy ti. az emberi lélek és test a forma és a matéria viszonyában állanak egymáshoz.[7] Márpedig önellentmondás olyan *causa formalis*ról beszélni, amely csak egy külső tényező erejében alakítja a maga *causa meterialiját*. Az ilyen forma már nem volna forma, hanem csak instrumentum.

Van azonban szent Tamásnak egy olyan kijelentése is, amely a lélek és test összehangoltságát mégis természetfölötti vagy legalább természeten kívüli isteni beavatkozás eredményeképp látszik feltüntetni. A Compendium Theologiae egyik fejezetében, ahol a status naturae justae originalis, a paradi-

[5] STh, I. q. 91. a. 3. c.

[6] A manicheizmus és platonizmus rokonságáról Szent Ágoston megtérésének története is tanúskodik.

[7] STh, I. q. 81. a. 3. ugyanezt mondja ki egy részletkérdésben, amint alább látni fogjuk.

csomi állapot rajzát adja, úgy nyilatkozik, hogy a test és lélek összerendeltsége külön isteni ajándék műve volt az eredeti boldogság állapotában. A test nem azért engedelmeskedett a léleknek, mert mint test, nem tehetett másképp, hanem csak azért, mert a lélek engedelmeskedett Istennek, alárendelte magát ennek, s mintegy ennek fejében meg Isten a testet rendelte a léleknek alá.[8]

Ebből a kijelentésből azután számos kiváló teológus tovább következtet. Ha már a Paradicsomban, ahol az ember annyi kegyelemben bővelkedett, külön természeten kívüli segítség (auxilium praeternaturale non supernaturale) volt szükséges a lélek és test harmonikus összeműködéséhez, hát még a fortiori mennyire szükséges lenne a segítség a tiszta természet állapotában, ahol a kegyelmi adományok helyes volta kevés, szent Tamás ellentmondana önmagának. Azonban ez az okoskodás nem helytálló. A fortiori csak ott lehet okoskodni, ahol a számba vett körülményt kísérő körülmények változatlanok. Márpedig a tiszta természet állapotában a kegyelmi adományok ugyan hiányoznak, de a bűnalkalmak, illetve a test és lélek harmóniájának megbontására alkalmas tényezők is csekélyebb erejűek.

Szent Tamás igazi állásfoglalásának megismeréséhez nincs is szükségünk hosszadalmas szövegvizsgálatokra. Hiszen az angyali tanító mindig következetesen alkalmazza elveit. Ha egyszer a lélek a test formája, akkor a testnek semmi olyan határozmánya nem lehet, amelyik a lelket akadályozná célja elérésében. Mindig az anyag van a formáért és sohasem az anyagért van a forma. Az olyan lélek, amely a testet saját működései akadályozására formálná meg, monstrum volna.

Így tisztán filozófus szemmel nézve nincs is semmi nehézség abban, hogy a lélek és a test összeillenek. Azonban a teológia, valamint a tapasztalat nehézségekkel lépnek fel. Még sincs az ok nélkül, hogy nagy bölcselők a lélek börtönének tartották a testet. Mégsem tökéletes eszköz a test a lélek hatalmában. Hiszen maga az Üdvözítő mondja: „A lélek ugyan kész, de a test erőtlen."[9] Mikor két ennyire különböző elem jut létegységbe, kell, hogy bizonyos feszülés jelentkezzék a kettő között. Lélek és test szinte két külön világ. Az ember „lelke természettől fogva" romolhatatlan, teste pedig természettől fogva romlandó.[10] Hogyan érje el a lélek ideális célját, a szerető ismerést, ha a test folyton bajokat, gondokat, zaklatásokat hoz magával? A test romlandó, ebből szenvedések, a létfenntartás nehézségei, a halál s ami rosszabb, a halál félelme származnak.

[8] Compendium theologiae, cap. 186.
[9] Mt 26,41.
[10] STh, I. q. 98. a. 1. c.

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 2.

Általánosságban az erre az ellenvetésre a felelet, hogy a test említett velejárói csak megnehezítik, de nem teszik lehetetlenné a lélek számára, hogy Istenhez emelkedhessék. Sőt, ha a lélek igazán e felé a cél felé tör, akkor nagyban segítik. Hiszen az említett jelenségek szolgáltatják azt a tapasztalati anyagot, amely Isten létének és tulajdonságainak megismeréséhez vezet. Hiszen az ember saját gyöngeségéből és tehetetlenségből ismeri meg a Teremtő nagyságát és hatalmát.

Az előbb általánosságban tett ellenvetést különleges alakban is elő lehet hozni a test romlandósága, esendősége, gyarlósága egyik megnyilatkozásával, a rendetlen kívánsággal kapcsolatban. Az általános feleletben erre is benne van a válasz, de történelmi jelentőségénél fogva ez a részlet-ellenvetés részletesebb tárgyalást kíván.

c) Rendetlen testi vágy a tiszta természet állapotában

Anyagi mivoltánál és biológiai szerkezeténél fogva az emberi test alá van vetve a kémia, fizika, biológia törvényeinek. A romlandóság azt is jelenti, hogy a test nem zárkózhatik el a külvilág behatásai, ingerei elől, sőt, ezek épp az élet feltételeit szolgáltatják számára. Itt tehát vannak a lélektől független tényezők, a külvilág tényezői, amelyek a testet bizonyos értelemben szintén alakítják. Már most e tényezőknek egyik csoportja a rendetlen vágyakozás, concupiscentia reakcióját váltja ki az organizmusból.

Miben áll ez a rendetlen vágyakozás? Mennyiben tartozik az eredeti emberi természethez? Mi ebben a szerepe és melyek a határai?

Legáltalánosabb értelemben a concupiscentia vágy a gyönyörködtető jó (bonum delectabile) után.[11] Ez testi-lelki tény: tárgyát a test, lehető határtalanságát a szellem területéről veszi. Vagyis a test természete az, hogy ingerekre reakciókkal, s esetleg az egész ember céljával ellentétes reakciókkal feleljen – viszont a lélek műve ilyen ingereket önkényesen is előidézni s vágyakat ébreszteni olyankor, mikor a magára hagyott (csak éltetett) testben azok nem lépnének fel. A lélek műve az ember sajátságos telhetetlensége: állatokban ilyen nincs. E telhetetlenség tárgya lehet szellemi, s ha a tárgy a legfőbb szellemi jó, akkor a telhetetlenség helyes és egészséges. Azonban az ember anyagi tárgyakra is át tudja vinni ezt a telhetetlenséget, s akkor célját veszti. Az ember jelenlegi állapotában ez a kegyelem segítsége nélkül bizonyosan bekövetkeznék. Kérdés, hogy a tiszta természet állapotában is így lett volna-e, vagyis hogy hozzátartozik-e ez az állapot az emberi természethez.

Magát ezt az állapotot, amelynek természetességét most kérdésbe vontuk, szokták szűkebb értelemben concupiscentiának nevezni.

[11] STh, Ia IIae, q. 30. a. 1.

Szent Tamás határozottan tanítja, hogy ilyen értelemben véve, nem része a concupiscentia az emberi természetnek. A lehetősége hozzátartozik – az esékenység az értelemre is kiterjed, az ember tévedhet, eltévesztheti a helyes irányt, az értelem félrevezetheti az egész organizmust. De az értelemnek nem *kell* tévednie. És ha az értelem nem téved, az ember sem téved meg, mert az értelem természettől fogva uralkodik az érzéki vágyóképességen. Igaz, hogy ez az uralom nem „despotikus, hanem csak politikus".[12] Vagyis az értelmes lélek természettől fogva hivatva van arra, hogy legalábbis közvetett eszközökkel, biztosítsa uralmát a test fölött, s ne maga lépjen a test szolgálatára. A test többféleképpen szolgálhat, de a léleknek csak egy célja lehet. „A testi változásoknak, ha egy is az alanya, többféle lehet a célja: de a lelki tényeknek, ha különféle is a kiindulásuk, a céljuk egy."[13] Ha a lélek a rendetlen vágyakozásnak helyet ad, maga is elanyagiasodik – nem csoda, hogy az ilyen bűnök következményei között kiváltságos helyen áll az ostobaság.[14]

Pedig „minthogy az emberben az érzéki vágyóképesség az értelem kormányzása alá tartozik, az érzéki vágyódás csak annyiban tartozik az ember természetéhez, amennyiben az értelem helyes rendjét követ: ezért az olyan érzéki vágy, amely túllépi az értelem korlátait, természetellenes az emberben (est homini *contra naturam*)".[15]

Szent Tamás nem zárja ki, nem is zárhatja ki a tiszta természet állapotából azt a rendetlen vágyat, amely beütközik az értelem korlátaiba. Az még nem természetellenes, ha valakinek a lelkében fellép valami olyan vágy, amelynek teljesítése oktalan volna. Azonban az már nem természetes, hogy az ilyen vágyak hangja túlharsogja az értelem szavát és az embert céljától eltérítse. A különbség a két szó között (korlátokat túllépi – korlátokba ütközik) csak kicsinck látszik. Ebből és a kérdés történetéből érthető, hogy olyan kiváló theológusok, mint Suarez, Billuart, Scheeben, semmibe sem veszik. Szent Tamás a tiszta természet állapotában megengedi az értelem törvényébe ütköző vágyat – az említett hittudósok egy lépéssel tovább mennek, szinte észrevétlenül. Kis tévedés az út elején: nagy vargabetű kell az út végén, ha egyáltalán vissza akarnak találni.

Valóban olyan nagy ennek a megkülönböztetésnek a jelentősége? S ha igen, nem áll-e egyedül nézetével Szent Tamás?

Mint legtöbb fontos kérdésben, úgy itt is Szent Tamás szava egybehangzik szent Ágostonéval. A doctor gratiae nem tárgyal ex professo a tiszta természet

[12] STh, I. q 81. a 3.
[13] Aquinói Szent Tamás: Summa contra Gentiles [a továbbiakban: S.c.G.] 3,58. in fine.
[14] STh, IIa IIae, q. 148. a. 6. et q. 154. a. 5.
[15] STh, Ia IIae, q. 85. a. 3. ad 3.

állapotáról. De olyan elveket tételez fel és szögez le, amelyekből magától kínálkozik a következtetés. Nevezetesen: A manicheusok ellen bizonyítja, hogy a concupiscentia nem föltétlen rossz. A jó Isten teremthette vele az embert. Akkor nem teremthette volna vele, ha a concupiscentia megakadályozná az embert célja elérésében. Igaz, hogy a jelen állapotban a kegyelem segítsége nélkül megakadályozná. De a tiszta természet állapotában, ahol nem lehet szó kegyelemről, a concupiscentia sem érhette el azt a fokot, amelyet a tapasztalati emberben mutat. Tehát az emberi természethez hozzá tartozik a concupiscentia, mint az értelem korlátaiba ütköző erő, de nem, mint azokat túllépő hatalom.

Másrészt a pelagianusokkal szemben azt tanítja, hogy a (jelenlegi) concupiscentia büntetésképp nehezedik az emberre. Az nem valami jó dolog, nem a természet virgoncsága, ereje (vigor naturae), hanem ellenkezőleg, a bűn következménye. De ha egyszer ez a rendetlen vágyakozás a bűn következménye, akkor nem lehet a tiszta természet velejárója.

Szent Ágoston és Szent Tamás e felfogását vallja a régebbi ágostonos iskola (Rimini Gergely, Genti Henrik), Durandus és Aureolus is. Az első tomisták nem beszélnek a kérdésről.[16] Durandus különösen világosan beszél: a tiszta természet állapotában a természettörvény minden jelentékenyebb megsértését könnyen elkerülhetőnek tartja.[17]

Szent Bonaventura szerint a concupiscentia (szűkebb értelmében, mint az értelmet megzavaró, áttörő erő) maga az eredeti bűn a lélekben.[18] A gondolat ugyan inkább szónoki, mint theologikus, de az kiviláglik belőle, hogy a szeráfi tanító sem tartja, hogy az emberi természettel velejár az érzékiség tapasztalható jelentkezése, hatalma.

Szent Tamás, Ágoston, Bonaventúrával szemben többséget – persze csak számbeli többséget – nyert Scotus ellenvéleménye.

Scotus Szent Ágoston akarat-elméletéből indul ki. Az akarat az erősebb élvezet (delectatio) felé hajlik. Ha a test több élvezetet ígér, a test törvényének fog az ember engedelmeskedni. A szellem önmagában nem képes a maga örömeivel a testiek helyett kárpótlást nyújtani. Isten hézagpótló közbelépése a segítő kegyelem. A kegyelem tudja csak a delectatio victrix-et sorompóba léptetni.

Scotusnak ez a vélekedése saját rendszerében logikus és következetes. Ha a test és lélek között nincs a legbensőbb kapcsolat, akkor csak természetes, hogy lelki úton nem lehet testi vágyakat leküzdeni. S annak viszont nincs semmi

[16] Cf. Berti: Theologia. t. II. p. 341 skk, in Additamento. Et Bellarminum, L.VI de amissa gratia, c. 14.
[17] Durandus: In 2 Sent. d. 28. q 3. §§ 4. et 10.
[18] Bonaventura: In 2 Sent. d. 30.

akadálya, hogy Isten pozitív akarati ténye, kegyelemosztó tette legyen a testlélek egyensúlyának biztosítója: hiszen az isteni pozitív akaráson függ a világ minden relációja, az erkölcs is. De amilyen következetességre vall ez az állásfoglalás Scotusnál, éppen olyan következetlenség jele egyes tomistáknál.

Scotus gondolatát továbbfejleszti Suarez. A természeti ember képtelen volna saját erejéből megtartani a természettörvényt, s nem jutna el céljához. Azonban Isten gondoskodott volna, nem hagyta volna saját erejére. „A test és lélek összetételéből természeti szükségszerűséggel következik az erényes cselekedet nehézsége, az alsóbb erők lázadása és a test gyarlósága folytán."[19] Ez a képtelenség, célja elérésére való tehetetlenség nem akkora, hogy szörnyeteggé, monstrummá tenné a tiszta természet emberét.

Hogyan lehetséges ez? Olyan lény, amely saját benső összetételénél fogva nem képes céljának megfelelően működni, nem igazán szörnyszülött ez? Ha ez nem szörny, akkor mi szörny egyáltalán?

Suarez megokolást nem ad, de az apriori világos, hogy az ember nem lehet természettől fogva rossz, alapjában elhibázott lény. Ezt Suarez jól tudja. De hogy azután hogy lehet ezt összeegyeztetni álláspontjával, arról hallgat.

Akik következetesen végiggondolták a suarez-i tanítást, azok le is vonták a következményt: a tiszta természet embere igenis szörnyeteg lett volna, nem élhetett volna. A tiszta természet embere lehetetlenség. Vagyis: a Teremtő Isten ember-gondolata önmagának ellentmondó, repugnans fából vaskarika! (Aegidius Colonna, Estius, a későbbi ágostonosok egy része.[20]) Látszatra tetszetősebb, de végeredményben ugyanazt mondja Zumel fogalmazása: lehetett volna, de Istenhez nem illett volna az embert a puszta természet állapotában hagyni.

Térjünk vissza Suarezhez. Szerinte a természeti rendben a természeti cél eléréséhez Isten természeten kívüli, nem természetfölötti segítségére lett volna szükség. Ez a segítség (Auxilium praeternaturale non supernaturale) a természeti rendben adatott volna, de nem járt volna ki szorosan véve a természetnek, legfeljebb bizonyos méltányosság alapján. Ha már ilyen széthúzó anyagot és formát teremtett össze az Úristen, illő, hogy valamiképp gondoskodjék összetartásukról.

De amilyen monstrum a cserépfazék, épp olyan az összedrótozó „auxilium" is. Amilyen monstrum egy természet, amelynek lehetetlen céljához jutnia, épp olyan monstrum a „természetes természeten kívüli" segítség. Itt igazán „meglelte a zsák a foltját".

Természeti és természetfölötti között nincs középút. Természetfölötti mindaz, ami a természet erőit és követelményeit felülmúlja. Az említett segítség

[19] Suarez: De gratia, Prolegomena IV.
[20] Berti, 1. c.

vagy felülmúlta volna, vagy nem. Előbbi esetben természetfölöttinek kell neveznünk: tehát evvel már kiemeli Isten az embert a tiszta természet állapotából. Sőt, erre a kiemelésre úgy rászorult a természet, hogy megköveteli, a természet követeli a természetfölöttit, ami abszurdum. Utóbbi esetben viszont, ha az említett segítség a természethez hozzátartozik, annak mintegy része, olyanformán, mint az isteni együttműködés vagy a Gondviselés: akkor kár külön említeni, mint a természethez hozzáadott valamit, akkor úgy van, mint Szent Tamás mondja, valóban a természet felszerelése elégséges a természeti cél megvalósításához.

Ha a természet eszközei a természetes cél elérésére sem elegendőek, akkor a természet megköveteli a kegyelmet. Ez pedig a kegyelem mivoltával, a kegyelemtan sarkalatos tételeivel ellenkezik.

Ennek ellenére Suarez nézetét tartják tomisták is, azzal az enyhítéssel, hogy a tiszta természet állapotában jobban elérhette volna az ember a célját önerejéből, mint jelenleg – azaz közelebb juthatott volna céljához. Így Billuart, Goudin.[21]

Scheeben ennél sokkal tovább megy. Nemcsak hogy tartja a Suarez-féle elméletet, hanem még számos érvvel és meglepően szigorú cenzúrával is támogatja meg.[22]

„Természetének erejéből az ember nem tud olyan tökéletesen eleget tenni sajátos világhelyzete és hivatása követelményeinek, mint az alatta levő tisztán állati és a fölötte levő tisztán szellemi lények. Ezen nem kell csodálkozni. Ez az ember természetéből következik. Éppen az teszi az embert az egész teremtés középpontjává és összekötő kapcsává, hogy egyedül ő van két egészen különböző, egy alacsony és egy fennkölt elemből összetéve. Így tehát önkényesen és vakmerően *(frevelhaft)* járna el az, aki a Teremtő becsületétől elvárná, hogy az ember természete erejénél fogva képes legyen a benne rejlő gondolat megvalósítására." Érvelését a szentpáli mondással nyomatékozza: „Virtus in infirmitate perficitur".[23] Éppen a természet gyöngesége ad alkalmat a Teremtő megdicsőítésére. – A továbbiakban Szent Tamás egy később elemzendő passzusával érvel.[24]

Mielőtt Scheeben gondolatmenetének vizsgálatába kezdenénk, vessünk egy pillantást arra a történeti helyzetre, amelybe állásfoglalása illeszkedik. Scheeben állásfoglalása tulajdonképpen reakció, sőt már Suarez-é is az. Reakció a XVI.

[21] Billuart: De gratia, Diss. II. a. 3.
[22] Scheeben: Dogmatik, II. 234. l.
[23] 2Kor 12,9.
[24] S.c.G. 4,52.

század eretnekségei, s az ezekkel szemben nem elég óvatosságot tanúsító egyes későbbi teológusokkal szemben.

Éppen a rendetlen érzéki vágyódás beszámításának és jelentőségének kérdését meglehetősen bolygatták a hitújítók. Szerintük a rendetlen érzéki vágy puszta feltűnése már bűn. Az, hogy egyáltalán megjelent a tudatban valami, ami nem odavaló, ami nem vezet jóra, ha követik – ez, függetlenül attól, hogy az akarat hozzájárul-e vagy sem; már formális bűn, bármennyire szándékolatlan és kizárhatatlan.

Viszont ugyanez a rendetlen vágyakozás a bukás óta az ember természetének része lett, ez az, ami az emberi természetet rosszra hajlóvá teszi.

Az első tévedés tehát az, hogy a rendetlen érzéki vágy magában véve már bűn. A másik, hogy ugyanez az ember alapjában elromlott természetének a jele.

Ezzel szemben az igazság az, hogy a rendetlen vágy felmerülése nem bűn. Az egyszerű pszichofizikai tény, amely magában véve indifferens. Bizonyos esetekben ilyen rendetlen vágyak lehetnek előző bűnök jelei, vagy lehetnek bűnalkalmak. Nem mondjuk a pelagiánusokkal, hogy a „rendetlen testi vágyak, a fékezetlen lelkületnek mindama képzetei, gerjedelmei és indulatai, melyek a lélek felsőbb igényei és indulatai ellen tusakodnak, henye, kevély, önző gondolatok és indulatok",[25] valami igen jó dolgok, és a természet erejének jelei (vigor naturae). Ez rossz dolog, de nem erkölcsi, hanem csak fizikai rossz, és mint minden fizikai rossz, erénynek is lehet az alkalma és anyaga.[26]

Ha tehát ez a rosszra „horgadás", ezek az indulatok megjelennek az emberben, az még nem jelenti azt, hogy az ember szükségképp bűnös. Eszerint meglehet az ilyesmi az ember alaptermészetében is. Isten nem teremthet bűnöset, de teremthet olyan embert, aki a bűn kísértésének ki van téve.

Az újítók szerint az eredeti természet állományához nem tartozik a rosszrahorgadás. Nem tartozhatott, mert hiszen ez már maga bűn. Az emberi természet gyökeresen megváltozott az eredeti bűn hatása alatt. Az eredeti bűn a természetet teljesen megrontotta, tönkretette.

Ez az állítás nemcsak teológiai, hanem már filozófiai szempontból is tarthatatlan. Természetnek nevezzük valamely dolog lényegét, a működések szempontjából nézve. Ez pedig az azonosság elvénél fogva mindig, mindenütt változatlan és változhatatlan. Hiszen épp a természet, mint a működések változatlan elve, alkotja meg a változás relációját a változó működéseknek. A változáshoz metafizikai szükségszerűséggel kell valami változatlan, mint háttér – ez a háttér a dolgokon bekövetkező változásoknál épp az egyes dolgok természete. Változó természet önellentmondás. Hiszen természet és lényeg

[25] Schütz: Dogmatika, I. 364.
[26] STh, Ia IIae, q. 80. a. 3. ad 3.

között csak gondolati különbség van, a lényegek pedig az ideák örök változatlan birodalmához tartoznak. Ha valaminek a természete megváltoznék, akkor az megszűnnék önmagával azonos lenni.

Az emberrel, egyes emberekkel és az emberiséggel sok minden történhetik. Élet vagy halál, áldás vagy átok lehet osztályrésze, minden ízünkben hódolunk a változás, alakulás törvényének, de míg az ember ember marad, természete is változatlan marad. Ha Ádámnak csak egy kicsit is más a természete, mint az enyém, akkor már egyikünk nem ember.

A „természet" szót nem mindig használják szabatosan. A közbeszéd az általános közképet, összbenyomást is néha természetnek nevezi. Belevesz a természet fogalmába olyan accidenseket, mint szerzett vagy örökölt habitusok, dispositiok stb., stb. Ha valaki a természeten ilyesmit ért, akkor nem érti, hogy lehet a természetet változatlannak nevezni. A „természet" szónak ilyen használata leplezte az újító tanításnak értelmetlenségét.

Miben állt Bajus szerint az emberi természet leromlása?

A paradicsomi ember halhatatlan volt, a testet teljesen kormányozta, a természet erőivel könnyen és gyorsan legyőzhette kísértéseit, s mindezt természete erejéből.[27] (Ezek valójában természeten kívüli, mikéntjükben természetfölötti adományok, supernaturalia quoad modum.) Egyáltalán semmi természetfölötti segítségre nem szorult, számára természetes volt a hit, remény, szeretet – ez érdem. (Vagyis olyan természetfeletti javak, amelyek semmi teremtmény számára sem lehetnének természetesek.[28])

Hogy még inkább kimutassa, mekkorát romlott az emberi természet, Bajus nem elégedett meg a paradicsomi ember felmagasztalásával, hanem az ember mai helyzetét a valóságnál jóval sötétebb színekkel festette, s ráadásul még ezt a nyomort a „jelenlegi" természeten hagyta száradni. Ez ugyanis szerinte annyira rothadt, hogy nálunk *természetből fakadó* és *jó*, egymást kizáró fogalmak. Gyökeresen soha nem is lesz jóvá, amit teszünk, csak külső beszámítás alapján.[29]

Az előbbiekkel áll vagy dől szükséges következésük, hogy ti. Isten nem teremthette volna az embert ilyen nyomorult állapotban.[30] Vagy más szóval: Tévednek, akik azt állítják, hogy Isten természeti kiegyensúlyozottság és igazvolt (justitia naturalis) nélkül teremthette volna az embert.[31]

[27] Denzinger [a továbbiakban: D.] 1006, 1021, 1078, 1079.
[28] D. 1023, 1007.
[29] D. 1028–1030, 1065–1068. Az elítélt tételsorozat teljes egészében a nominalizmus flórájához tartozik. A nominalizmus számára nincsenek változatlan lényegek, tehát állandó természet sincs. A jótett „külső beszámítás alapján" tipikus nominalista gondolat.
[30] D. 1055.
[31] D. 1079.

Bajus fönt említett tanításait elítélte V. Pius pápa „Ex omnibus afflictionibus" kezdetű bullájában,[32] mikor az idézettekről s több más hasonló tételről kijelentette, hogy „jóllehet, némelyikük bizonyos értelemben állítható lenne, a szavaknak abban a sajátos és szigorú értelmében, ahogy felállítóik veszik őket, eretnekek, illetőleg tévesek, merészek, botrányosak" stb., stb.[33] Mikor a hittudomány azt a cenzúrát magyarázza, nem annyira az a feladata, hogy az elítélő jelzőket szépen megossza az egyes tételek között, mint inkább az, hogy rámutasson a kapcsolatra, amely a rendszer tételeit összefűzi és eretnekséggé teszi.

Bajus tételeinek közös gyökere a nominalizmus, amely a természet változhatatlanságát, s így a természet és természetfölötti óriási benső különbözőségét sem ismeri el. A cenzúra e filozófiai tévedés dogmatikus vadhajtásainak szól. Bajus azzal vét, hogy a változó jelenségeket minden további nélkül viszszaviszi a szerinte szintén változó emberi természetre.

Egyes nézeteiben talán távol áll Bajustól, de gondolkodásmódjában annál közelebb, aki például az emberi életben most mutatkozó nyomorúságokat egyszerűen az emberi természet számlájára írná. Bajus elítéltetéséből következik az, hogy a jelen embernek ugyanaz a természete, mint akár a paradicsomi, akár a csak elképzelt tiszta természeti embernek – de már nem következik az, hogy a tiszta természet állapota körülményeiben, pl. a concupiscentia dolgában, épp olyan lett volna, mint a jelenlegi. A természet maradt, az állapot változott. A kettőt összekeverni, lényeget és jelenségeket, essentialet és accidentalet összeolvasztani nominalista gondolkodás, azaz nem-gondolkodás.

Az „Ex omnibus afflictionibus" bulla tanulsága nem az, hogy a hittudós egyik-másik részletkérdésben „ridegebb" vagy „enyhébb" álláspontot foglaljon el. A tanulság az, hogy míg egyrészt az emberi természet szükségképpen mindig változatlan, másrészt áthidalhatatlan különbség van a pusztán természeti és a természetfeletti üdvrend és életmód között.

A természet változatlanságát különösen hangsúlyozzák a szemiracionalisták és az ágostonosok. Az utóbbiak azonban ott jutnak közel Bajushoz, mikor a jelen tapasztatok alapján a valóságosnál gyöngébbnek tartják a természetet, s ezért azután kétségbevonják a puszta természeti állapot lehetőségét, illetve illendőségét. Viszont a 19. század német szemiracionalistái alig látnak különbséget az ember természeti és természetfölötti célja között. A természetnek –

[32] 1567. október 1.

[33] Lásd: H. Denzinger – P. Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai, 1980.* Örökmécs, Bátonyterenye – Szent István Társulat, Budapest, 2004. 440. o. *(A szerk.)*

megint a jelen tények, a természetfölötti üdvrend kegyelmi tényei elhamarkodott általánosításával – többet tulajdonítanak, mint amennyi neki jár, mikor például a concupiscentia teljes elhallgatását is a természet követelményének teszik meg. Ez utóbbiakkal szemben Scheebennek és Kleutgennek könnyű dolguk van.[34]

De Scheeben túllő a célon, mikor Kuhn tübingeni tanárral szemben azt akarja bizonyítani, hogy a jelenleg fellépni szokott concupiscentia azzal a nagy erővel, amely az embert célja elérésétől a kegyelem segítsége nélkül biztosan eltéríti, teljes egészében az emberi természet velejárója. Kuhn azt a gondolatot vetette fel,[35] amely már Genti Henriknél előjő (akkor Scotus cáfolgatta): hogy tudniillik, az eredeti jórahajló akarat az eredeti bűn büntetéseképp Isten pozitív beavatkozása folytán elromlott. Genti Henriknél a gondolat igen kezdetleges, elfogadhatatlan formában lép fel: mint a méh fullánkja a sebbe, úgy beletört, beleszakadt az emberi akarat a bűnbe. Kuhnnál, ha nem tévedünk, a gondolat finomabb: valami pozitív izgalom az, amely az embert nem hagyja nyugton, a rosszrahajlás nem az akarat egyszerű hibája, defektusa, hanem valami ténylegesség az emberben.[36]

Scheeben erre azt feleli, hogy a rossz csak negatívum, hiány, tehát ennek megfelelően a rosszrahajlás is csak hiány – vagyis nem kell, nem is lehet pozitív okát keresni. Ez a hiány egyike az emberi természettel velejáró hiányosságoknak.

E felelet azonban petitio principii-n alapszik, feltételezi azt, amit bizonyítani kellene, hogy tudniillik a rosszrahajlás valóban csak negatívum. A concupiscentia rosszrahajlásának nem okvetlenül az a veleje, formale-ja, hogy az akarat gyenge, s nem érvényesíti kellő erővel a szellemiek után való törekvést. Azt a pozitív mozzanatot is tekinthetjük a concupiscentia velejének, hogy az akarat igenis jobban törekedik egyes tárgyak után, mint amennyire megérdemlik. Persze, hogy ez is hiány bizonyos értelemben, mégpedig a kellő arány hiánya – de azért valójában marad itt akkor egy pozitívum, az a fölös törekvés, vágyódás, amelyet az elégséges ok elve alapján meg kell magyarázni. Ezt a magyarázatot Kuhn pozitív isteni beavatkozásban véli fölfedezni.

Scheeben nem látja meg a concupiscentia mögött rejtőző pozitívumot, ő csak hiányt lát, s azt a hiányt nem tartja szükségesnek külön magyarázni. Annak kell oknak lennie, ami van, nem annak, ami nincs.

[34] Kleutgen: Theologie der Vorzeit, II. passim; Scheeben: Dogmatik, 161. § (II.).

[35] Henri de Gand: Quodlibeta Theologica, 6. q. 11.: Rectitudo voluntatis erat naturalis, curtitas ejus per destructionem. Cf. Scotum [Duns Scotus], In 2 d 29.

[36] Kuhn, J. E.: Die christliche Lehre von der Gnade. – Sajnos nem jutott kezemhez.

Scheeben tehát így okoskodik: az ember viselkedésének más oka nem lehet, mint természete. A természet pedig változhatatlan. Tehát a concupiscentia mint természettől eredő dolog, ugyanaz a tiszta természet állapotában, mint mostani jelentkezésében. Hiszen a bűnbeesés a természeten nem ronthatott.

Ez az okoskodás mindenesetre megfelel azoknak, akik szent Ágoston hamis értelmezésével a concupiscentiát „morbida qualitas", azaz az eredeti bűnnel átöröklött rossz hajlam, mintegy a vérrel átszűrődött romlási csíra szerepével látják el. Az ilyen a természet romlása volna.

Ha azonban valaki a rendetlen vágy jelen fokát nem a természet romlásának, hanem valamely, a jelen állapotban állandóan fellépő külső tényező befolyásának tulajdonítaná, azzal szemben Scheeben érve erejét veszti.

A rendetlen vágy nem merő negatívum. Nem mondjuk a pelagianusokkal, hogy ennyire pozitív, értékes valami volna, hogy a természet erejét, gyöngítetlenségét jelezné, hiszen jelen fokában a természet velejárójának sem tartjuk. Hanem mostani nagy erejét bizonyos külső, a természeten túl fekvő befolyások adják. Ez magyarázza meg, miért más most a helyzet e téren, mint lett volna a tiszta természet állapotában.

Következésképpen: abból, hogy a mai ember természetes erőivel még természetes célját sem képes elérni, nem következik az, hogy a tiszta természet embere sem lett volna erre képes.

Most már hozzáláthatunk Scheeben fent ígért[37] érveinek vizsgálatához.

A jelen ember – úgymond – kegyelem nélkül nem érhetné el természeti célját sem. Ámde a jelen ember kegyelem nélkül pontosan ugyanaz, mint a tiszta természet embere. Tehát a tiszta természet embere sem érte volna el természeti célját a maga emberségéből.

Erre az okoskodásra azt feleljük, hogy az altételben aequivocatio van. Ha a kegyelem szót egész szigorúan vesszük, mint segítő kegyelmet, akkor nem azonos a mai ember kegyelem nélkül a tiszta természet emberével, minthogy az utóbbinak az előbbivel szemben nincsen természetfölötti hivatása, célja. A jelen ember azért nem érheti el kegyelem nélkül a természeti célját sem, mert természeti és természetfeletti cél egymással kapcsolva vannak.[38]

Ha pedig a kegyelem szót tágabb értelemben használjuk és a természetfeletti hivatást, s az azzal járó segítségre szorulást is kegyelemnek tekintjük, akkor az ezek nélkül maradt ember azonos volna ugyan a természeti emberrel, de nincs is semmi alapja azt állítani, hogy természeti célját ne érhetné el a maga erejéből.

[37] 9. lap. [E kiadásban a 205. old.]
[38] D. 1290. Schütz: Dogmatika I. 351.

Scheeben szerint azonban a jelen ember és a tiszta természet embere között sehogyan sem lehet különbséget tenni. Mert hiszen Bajus elítélt tételei között van, hogy „Isten nem teremthetett olyan embert, aminő most a világra jő".[39]

Valóban, természetére nézve ugyanolyan. De ez az emberi természet merőben más viszonyok közé jutott, mint lett volna magára hagyott állapotában. A természetfölötti világrend követelményeinek nehezebb megfelelni, mint a természetes világrendéinek. A természethez járuló külső mozzanatokat tekintve, az ember helyzete igenis változott, s ezért jelenlegi tényeket nem lehet teljességgel csak a természetnek tulajdonítani.

Scheeben már csak azért sem tartja szükségesnek elismerni, hogy az emberi természet erői elégségesek az emberi cél eléréséhez, mert szerinte ezt a Teremtő becsülete, az Isten dicsősége nem is kívánja meg. Sőt, szerinte a Teremtőt épp az dicsőíti, hogy a természeti ember még a természeti cél elérésében is természeten kívüli segítségre van utalva.

Ez az utóbbi érv meglepően hat ilyen nagy teológus részéről. Látszik, hogy inkább a vitatkozás heve, mint a tudományos elmélyedés hívta elő. Szent Tamásnak s iskolájának egyik alapgondolata, hogy a Teremtő s a teremtmény sohasem ellenlábasok. A teremtmény kiválósága a Teremtő dicsősége. Szent Tamás teológiája éppen azért tudja oly biztonsággal, fényes következetességgel keresztülvinni a Teremtő okteljességét, mert épp ezáltal biztosítja a teremtmény létteljességét. Sohasem lesz a Teremtő dicsőségére, ha valamely természettől megtagad olyasmit, ami annak kijár. Márpedig minden természetnek kijár, hogy célját elérhesse. Azt már azután mi sem tagadjuk, hogy ha olyasmit ad Isten, ami nem jár ki a teremtménynek, ha természete fölé emeli, akkor igenis az ő dicsőségére szolgál, hogy teremtménye minden ilyenben állandóan a Teremtő támogatására, indítására, fölemelésére, segítségére szorul.

A Természet Ura tartja fenn a természetet, mint olyat. Létét elveheti tőle, de lényegén nem változtathat. Lényegéhez hozzá nem adhat, s el nem vehet: s az ember lényegéhez tartozik célratörő lénynek lenni. Ami a lényegen túl van, ami természetfölötti, azt el is veheti, változtathatja is. Hogy Isten bőkezűsége és hatalma ilyen adományokban is nyilvánul, ilyen ki nem járó, bármikor visszavonható adományokban, az Isten dicsőségét hirdeti. Ilyenformán a természet gyengesége – a hozzáadott adományokhoz arányított gyengesége valóban dicsőíti az Urat. Ilyen értelemben igaz a szentpáli „virtus in infirmitate perficitur" (2Kor 12,9). De ami fölséges igazság a természetfölötti rendre vonatkozóan, az szofizmává lesz, ha a természeti rendre akarjuk alkalmazni.

Mint döntő tekintélyi érvet, a Summa contra Gentiles 4. könyvének 52. fejezetét szokás szerepeltetni a Suarez–Scheeben-féle felfogás mellett. Ebben

[39] D. 1055.

a szövegben Szent Tamás az eredeti bűn jeleivel foglalkozik. Azt bizonyítja, hogy az ember jelenlegi állapota a kinyilatkoztatás nélkül is sejtetni engedi az eredeti bűn fennállását. Szokása szerint ellenvetéseket tesz fel magának, s miközben megfejti őket, megmagyarázza tételét. A legfontosabb ellenvetés, amely mintegy magában foglalja a többit: „Naturae bonum per peccatum non tollitur". A mai embernek természetes állapotában kell lennie, mert a természet változhatatlan.[40]

A feleletből első pillanatra valóban úgy tűnik, mintha Szent Tamás a jelen helyzetet természetesnek tartaná. „A bűn által nem olyasmit vesztett el az ember, ami a természet állományához tartozik, hanem az ősszülő vétke által veszendőbe ment a természetnek olyan megtetézése, amelyet a kegyelem adott volt hozzá." Márpedig itt a rendetlen vágy fékentartásáról, tehát közvetve a természeti cél eléréséről van szó.

De azt is figyelembe kell vennünk, hogy itt Szent Tamás nem a tiszta természet emberéről, hanem ősszüleinkről beszél. Ősszüleink már természetfölötti hivatással bírtak, s a természetfölötti hivatásban a puszta természet erői még a természeti cél elérésére sem elegendők – ezt mindenkinek el kell ismernie.

Sőt, Szent Tamás e helyéből is kitűnik, hogy a tiszta természet állapotában másképp lett volna.

Az angyali doktor avval kezdi ezt a fejezetet, hogy megállapítja: az ember jelenlegi állapota nem kielégítő. S felhozza, mint az eredeti bűn valószínű jeleit, a halált, az értelem gyengeségét, az állati ösztönök felülkerekedését.

Ezek között van olyan, amely mi szerintünk is természetes, de van olyan is, ami már a természetbe szerintünk nem illik bele. Szent Tamás egyelőre nem foglal állást e tekintetben. „Mondhatná valaki" – kezdi a következő bekezdést: vagyis ő nem mondja, csak épp, mint lehetséges, megfontolandó érvet felhozza –, „hogy ezek természetes dolgok". A testet lehet pusztán csak mint testet nézni. A test összetett, tehát romlandó. Az érzékek ingereket kapnak, függetlenül az értelemtől, s arra vannak berendezve, hogy ingerekre reagáljanak. S az értelem eleinte üres, az érzékek töltik fel, tölthetik hamisággal is. Mindezt elmondja Szent Tamás, de nem a maga nevében, csak mint lehetséges gondolatmenetet. Hiszen mindezek igazak, de nem adják a teljes igazságot.

A következő bekezdésben azután rámutat a helyes szempontra, amelyből az embert nézni kell. Az előbbi gondolatok alulról, a test, az anyag szempontjából indultak. Márpedig a helyes kiindulás („si quis recte consideret") elsősorban a lélek és az ész természetére néz. Hiszen „Isten azért kapcsolta össze az alacsonyabbal a magasabbat (a testtel a lelket), hogy uralkodjék amazon.

[40] S.c.G. IV. 51.

De hát a lélek meg a test nem illenek össze. Olyan a természetük, hogy nem lehet zökkenésmentes az együttműködésük. Ezt az ellenvetést teszi önmagának Szent Tamás.

Az ellenvetést csak felteszi, de nem teszi magáévá. Igaz, tagadásba sem veszi alapját. Itt nem szorosan arról tárgyal, mi természetes és mi nem, nem akarja a kérdést eldönteni. Föltéve, de meg nem engedve, hogy a természet részéről valóban nehézség merülne fel a lélek és test együttműködését illetően, akkor ezt Isten „ha kell, még különleges, természetfeletti beavatkozással is megszüntetné (tolleretur), mert ha egyszer az értelmes lélek magasabbrendű, mint a test, úgy kell a testtel kapcsolva lennie, hogy semmi se ellenkezzék a testben azzal a lélekkel, amely neki életet ad".

Amint látjuk, Szent Tamás itt éppen nem a természetfölötti segítség szükségességét hangsúlyozza. Hanem azt, hogy ha kell, még természetfölötti beavatkozás árán is, de Isten mindenképpen tartozik önmagának azzal, hogy a test és lélek viszonyában a lélek megtartsa az uralkodói szerepet.

De hát kell-e vagy nem kell ez a természetfölötti beavatkozás?

De facto, az ember jelenlegi helyzetében, valamint ősszüleinknél, akik természetfeletti hivatásban éltek, kell, illetve kellett. S minthogy Ádám és Éva teremtésük pillanatában megkapták a természetfölötti hivatást, „a hit tanítása szerint fel kell vennünk, hogy Isten úgy alkotta meg kezdettől fogva az embert, hogy míg csak az értelem alávetette magát Istennek, az alacsonyabb erők is akadály nélkül szolgáltak neki, mert Isten és az ő kegyelme pótolták, ami a természet részéről e tekintetben nem tellett. De mikor az értelem elfordult Istentől, az alsóbb erők is rugódozni kezdtek az értelem ellen, s a test a lélekadta élettel ellenkező szenvedélyeknek kezdett hódolni."

Hozzátartozik-e az ember természetéhez, folyik-e belőle ez az utóbbi helyzet?

Ha az embert az anyag, a test szempontjából nézzük csak, azt kellene felelnünk, hogy igen, hozzátartozik. De ez csak akkor volna igaz, ha a lélek csak úgy később tört volna be a már meglévő, öntörvényű testbe. Amikor az emberhez közeledünk, nem szabad ebből az alsóbb szempontból kiindulnunk.[41] A helyes kiindulás („si quis recte consideret", így hívja fel rá a figyelmet Szent Tamás), ha elsősorban azt nézzük, mit követel a lélek és az ész természete. Ez

[41] Az alsóbb szempontból indul valamikor még maga Szent Tamás is (1. dist. 31. q. 1. a. 2., idézi Kleutgen, i. m. 585. lap). Amit így mond, az igaz, de nem elég. Azt nem lehet okosan tagadni, hogy az emberi természethez tartozik, hogy egyszer-másszor olyan érzéki ingerületek, vágyak támadjanak benne, amelyeket az értelem nem tehet magáévá. Sőt még az is természetes lehet, hogy egy vagy más esetben az érzékek túlharsogják az értelmet. De hogy ez gyakran így legyen, a rendes állapot legyen, amint ez a tapasztalatban mutatkozik, az már nem természetes, az már a természet sebére vall.

pedig követeli az uralmat, s lehetetlen, hogy e követelését természettől fogva megakadályozza az a test, amelyet a lélek tesz azzá, ami.

Szent Tamás határozottan tanítja, hogy a jelen, természetfölötti rendben természetfölötti segítség szükséges a természeti cél elérésére, s ennek keretein belül a lélek és test helyes viszonyának fenntartására.

Ebből azonban nem következik, hogy a tiszta természet állapotában is így lett volna, és ezt Szent Tamás nem is tanítja, sőt, ismételten olyan szempontokra mutat rá, amelyek az ellenkező mellett szólnak.

Ezek után felállíthatjuk tételünket:

A tapasztalati emberben jelentkező rendetlen vágyakozás nagy mérve, az értelem elhomályosodásával és az akarat meggyöngülésével kapcsolatban, nem a test és lélek összetételének szükségszerű következménye, hanem külső tényező befolyásának eredménye.

A természet meg van sebezve. Nem úgy működik, ahogy működnie kellene. A következőkben vizsgálat tárgyává tesszük:

1) Miben áll a sebzés?
2) Hogyan jött létre? És
3) Hogyan gyógyul?

II. A természet sebei

a) A sebek formális eleme

Amint láttuk, nemcsak értelmetlenség, de eretnekség is azt gondolni, hogy az eredeti bűn lerontotta, megsemmisítette az emberi természetet. De nem kevésbé volna eretnek az, „aki azt hinné, hogy Ádám hűtlenségből elkövetett bűne folytán nem az egész ember, vagyis nem testestül-lelkestül változott az ember silányabbá".

A két eretnekség előtt az az érzés fogja el az embert, mint mikor az Alpok egy völgyében halad, patak partján, s egyszerre a patak nagyot zúg és zuhan, a két partból meg két meredek szilafal lesz. De azután mégis van út.

Az eredeti bűn nem változtatott az ember lényegén, léttartalmán. A tiszta természet embere önmagában véve semmit sem különbözik a mai embertől. Sorsuk roppant különbözőségét, mai helyzetében mutatkozó silányságát *külső tényezők* okozzák. S ezek a külső tényezők a *jelen természetfeletti üdvrend velejárói.*

A tiszta természet embere is halandó, szükséget szenvedő, gondokkal küzdő ember lett volna. Benne is élt volna bizonyos feszültség a lélek és a test igényei között. De célját elérhette volna, ebben sem a gondok, sem a feszültség, sem a halál nem akadályozták volna meg. A bűn számára is lehetséges lett volna, de nem úgy csábította, mint minket csábít. A bűn kísértése nem keveredett volna ésszerűtlen vágyakkal bensőséges Isten-barátság után, s a bálványimádás, mint az el nem ért Isten-barátság pótszere, nem vonzotta volna.

A tényleges természetfölötti üdvrendben, még az eredeti bűn után is, Isten ingyenes kegyelme a puszta természet állapotánál végtelenül jobb helyzetbe hozta az embert. S ezen a végtelen jótéteményen nem változtat az, hogy *per accidens* most bizonyos tekintetben rosszabb helyzetben van az ember, mint lett volna a tiszta természet állapotában. Isten felemelte az embert a természetfölötti rendbe. E felemelés következménye az emberi természet sebe: olyan seb, amelyet a paradicsomi állapotban Isten külön adománya befedett és orvosolt, de amely az eredeti bűn óta újra kiütközik az emberen. Seb, amely nem kevesbíti a természet léttartalmát, de igenis kevesbíti a természet javait. „Ezt a kifejezést: *a természet javai*, háromféleképpen lehet érteni. Először: érthetjük rajtuk azokat az alkotóelemeket, amelyekből a természet épül, s a belőlük folyó tulajdonságokat, mint például a lélek képességeit és hasonlókat. Második értelemben, minthogy az ember természettől fogva hajlik az erényre, ez erényre hajlás is a természet bizonyos java. Harmadszor, természeti jónak lehetne nevezni az eredeti igazság állapotát (a paradicsomi állapotot), amelyet az első ember az egész emberi természet számára kapott adományul. Az első ezek közül nem veszett el, kisebb sem lett a bűn által (a természet léttartalma változatlan maradt), az utóbbit viszont (a paradicsomi adományokat) egészen megsemmisítette az ősszülő vétke. De a második értelemben vett természeti jó, tudniillik az erényre hajlás, megcsökkent az eredeti bűn által."

Más szóval, azt tanítja Szent Tamás, hogy mikor az ember elvesztette a donum integritatis-t, a paradicsomi adományokat, egyúttal természetes jóra-hajlásában is meggyöngült.

Mi ennek a magyarázata? Miért kellett az ingyenes adományok elvesztésének ezzel a következménnyel járnia? Hiszen az ember azt gondolná, hogy az ingyenes hozzáadott javak elvesztése után a puszta természet sértetlenül megmarad, amint mondja is Szent Tamás, hogy a természet alkotóelemei, erői nem változtak. Változatlan erők mellett miért lett kisebb a jóra-hajlás a természetesnél az ingyenes adományok megvonása révén?

Erre a kérdésre legegyszerűbben a következő képlettel felelhetünk: Paradicsomi állapot – paradicsomi adományok (dona integritatis) ≠ tiszta természet. Hanem: paradicsom állapot (dona integritatis) = tiszta természet + természetfeletti hivatás.

Ha a paradicsomi ember, Ádám elveszti a természetet kiegészítő ingyenes adományokat, azért még a természetfölötti hivatást nem vesztette el. A természetfölötti cél elérése nehezebb, mint a természetié. Ha tehát ugyanazokkal az adottságokkal a természetfölötti cél felé törekszik, s nem elég a természeti célt elérnie, akkor nehezebb a helyzete, mint a természeti emberé, nehezebb erényesnek lennie, mint a tiszta természet emberének. S ebben, hogy ti. nehe-

zebb erényesnek lennie, éppen arra a bizonyos második fajta természeti jóban való csökkenésre ismerünk, amelyet Szent Tamás a természet sebének tart.

Igen ám, de a természetfeletti céllal együtt jár a természetfeletti segítő kegyelem is. Nem éppen arra való-e, s következésképp nem elégséges-e ez arra, hogy a magasabb rendbe való felemelés külön nehézségein átsegítse az embert?

Mindenesetre arra való, és elégséges – de míg a természetfölötti cél változatlan és minden ember számára minden időben azonos, ugyanakkor a természetfeletti segítség változó, személyek, idők, körülmények és Isten kifürkészhetetlen tetszése szerint. Épp ezért a seb, amelyet a természetfölötti rendbe emelés okoz, minden emberben azonos, az erényre való hajlamosság az emberiségben általában megcsökkent az eredeti bűn folytán, viszont a sebből való gyógyulás, a kegyelem munkája mindenkiben más és más. A gyógyulás tényezői már azonosak az egyes emberekben. A sebző és gyógyító természetfölötti tényezők viszonyának alakulásáról, különösen a segítő kegyelem szerepéről a továbbiakban még bővebben lesz szó.

Ami tehát minden most a világra jövő Ádám-ivadékában egyforma, az a természeten kívül a természetnek velünkszületett sebe: azért a természet sebe, mert éppúgy hordozza mindenki, mint magát a természetet.

A természet sebének lényeges mivolta, formálás eleme tehát ez: az ember, változatlan természete ellenére, kevésbé hajlik az erényre, mint ahogy az természetes volna. Aszerint, hogy a jó hajlam csökkenése milyen területen nyilvánul, különböző sebekről beszélünk. Minthogy az erény, a jórahajlás közelebbi alanya az értelem és az akarat, Szent Ágoston ennek a kettőnek a sebéről beszél: értelmi téren az *ignorantia*, akarati téren a *difficultas* neve alá foglalja a természettől lemaradt ember nyomorúságait.[42]

Szent Tamás az emberi természet sebeinek felosztásánál is tekintettel van az ember testi-lelki összetételére. Éppen ezért nem pusztán az értelem és akarat hibaforrásaira van külön elnevezése, hanem megjelöli a lélek négy képességének sebét. „A lélek négy képessége lehet erények közelebbi hordozó alanya: az értelem az okosságé, az akarat az igazságosságé, a haragvóképesség az erősségé, a vágyóképesség a mértékletességé. Amennyiben az értelem elveszti beirányultságát az igazra, keletkezik a tudatlanság sebe, amennyiben az akarat elveszti beirányítottságát a jóra, föllép a rosszakarat sebe, amennyiben a haragvóképesség elveszti beigazítottságát a nehézre, a gyöngeség sebe annyiban van jelen, és amennyiben a vágyóképesség elveszti beirányítottságát az értelem mértéke szerint való élvezetesre, ott a rendetlen vágyakozás sebe. Így tehát az emberi természet ezt a négy sebet hordozza magán az ősszülő bűne miatt."[43]

[42] Szent Ágoston: De libero arbitrio, c. 20.; De dono perseverantiae, c. 11.
[43] STh, Ia IIae, q. 85. a. 3. c.

Ez a négyes beosztás nem okvetlenül szükséges ugyan, de igen jól beillik az iskolás morális rendszerbe, minthogy így a négy seb éppen a négy sarkalatos erény gyökerét rágja. És minthogy a sarkalatos erényeken gyöngít a négy seb, kidomborodik ebben a beosztásban, hogy a sebek valóban a természet sebei, hiszen a sarkalatos erények a természet szerint való életre képesítenek.

Így kitűnik a sebek összegeződése, ha akarjuk, mintegy egyetlen seb gyanánt, az az igazság, amely szerint *a jelen ember természetes erővel még a természeti törvény teljes és állandó betartására* sem volna képes. Ebben ütközik ki az, amit Szent Tamással a természet sebe formaléjának mondottunk, „a természetes erényre való beállítottság csökkenése". Ebből fény derül magára a „seb" elnevezésre is: a seb folytonossági hiányt jelent, már pedig a jelen emberben a cél és a rendelkezése álló erők között folytonossági hány mutatkozik, saját erőforrásai nem elégségesek arra, hogy céljához vezessék. Az ember elvesztette azt a bizonyos „autarkiát", amely a tiszta természet rendjében még része lett volna. A természetben adva volt mindaz, ami a természeti cél eléréséhez kellett, hogy ennyi most már, a természetfölötti világrendben nem elég, az éppen a természet sebe.

Tehát nem seb a halandóság, a fájdalom, bajok, egyszóval a természeten kívüli adományok elvesztése: hanem a természet sebe az alsóbbrendűnek elégtelensége a magasabb világrend követelményeivel szemben. Ez az elégtelenség dicsőségére válik Istennek, annál is inkább, mert ezt a sebet is meggyógyítja. Mert Isten gazdagságát hirdeti, s hirdeti azt a rendet és mértéket, amelyben összhangba hoz célokat és eszközöket, s azt a találékony szeretetet, amely a rend és mérték megzavarása nélkül új, mindennél gazdagabb, felülmúlhatatlan világot tud adni szeretteinek.

Ennek az elvi álláspontnak az alkalmazása meg fogja magyarázni annak a négy sebnek mibenlétét, amelyet szent Tamás kimutat, azok okára is rámutat és gyógyításuk folyamatára is világosságot vetít.

A sebeket az érintett lelki képességek rangsorában tárgyaljuk, s szerintük csoportosítjuk azokat a jelenségeket, amelyek különösen rájuk mutatnak. Minthogy a képességek s velük a sebek is szorosan összefüggenek, a tárgyalt jelenségek sem kizárólagosan egyik vagy másik sebhez tartoznak, de mégis arról tanúskodnak leginkább.

b) Az értelem sebe, a tudatlanság

Mint legfontosabbat, elsőnek tárgyaljuk az értelem sebét, a tudatlanságot.

A tudatlanság sebe abban áll, hogy a jelen természetfölötti életállapotban az értelem természetes ereje nem elégséges az okosság erényének a szükséges mértékben való gyakorlásához.

Az ember élete célját, boldogságát értelme által várja. Föntebb idéztük Szent Tamás mondását: „omnis intellectualis creaturae beatitudo consistit in intelligendo". A tiszta természet állapotában az emberi értelem célját, Isten és az erkölcsi világrend felismerését kinyilatkoztatás és természetfeletti segítség nélkül elérhette volna.

„A jelen állapotában" (legalább forma szerint) természetfölötti „kinyilatkoztatásnak kell tulajdonítani, ha még mindenki megismeri, éspedig könnyen, biztosan, tévedések belekeverése nélkül, azokat az igazságokat, amelyek magukban véve az emberi értelem számára nem is volnának hozzáférhetetlenek". Vagyis a mai ember kinyilatkoztatás nélkül a természetes valláshoz szükséges ismeretekhez sem tud eljutni, vagy legalábbis alig tud eljutni.

Ebből az állapotból következik, hogy kinyilatkoztatás és azt elfogadtató kegyelem nélkül, vagy annak ellenére kétféle, úgymint elméleti és gyakorlati tévedésekbe esik. Az első következmény, az elméleti tévedések, nem azonos a szigorú értelemben vett tudatlanság sebével. Annál inkább a másik. A négy sebet ugyanis a négy sarkalatos erényre való hajlamosság csökkenése alapján különböztetjük meg. Már most az értelem sebe az okosság sarkalatos erényét akadályozza. Az okosság erényét pedig nem annyira az elméleti, mint inkább a gyakorlati ész hordozza. Eszerint a gyakorlati tévedésekre való hajlandóság az értelem sebe, és a seb a gyakorlati észben van.[44] Természetes azután, hogy következményei átterjednek az elméleti észre, annál is inkább, mert itt nem két külön képesség, hanem egy képesség különböző alkalmazásai.[45] Szent Tamás szavaival: „a gyakorlati okosság a helyes cselekvésmód belátásában áll, ez pedig a gyakorlati ész dolga".[46] Tehát az okosság erényének csökkenése inkább érinti a gyakorlati, mint az elméleti észt, amennyire már a kettőnek szoros összefüggése ilyen megkülönböztetést megenged. Az ember jelenlegi állapotának jellemzője a *feszültség gyakorlati és elméleti értelem között*, s e feszültség oka, hogy a gyakorlati értelem sebesült, sebével zavarja a különben ép elméleti értelem működését is.

Mély humorral fejezi ezt ki Arany tudósa, akinek „megvolt a tudománya, de mi haszna, ha kevés a vágott dohánya".[47] Mély szomorúsággal a klasszikus mondat: Video meliora proboque, deteriora sequor.[48]

A seb fennállását nem is kell bizonyítani. De mi ennek a sebnek közvetlen oka?

[44] Cajetanus: In I–II. q. 85. és q. 109. a. 2.
[45] STh, I. 79. a. 11.
[46] STh, IIa IIae, q. 47. a. 2.
[47] *A tudós macskája. (A szerk.)*
[48] „Látom és helyeslem a jobbat, s a rosszabbat követem." Ovidius: *Metamorphoses,* VII. 20–21. *(A szerk.)*

A tudatlanság sebét az embernek természetfeletti rendbe való felemelése okozza, per accidens, mindaddig, amíg Isten ingyenes kegyelme természetfeletti megvilágításával helyre nem hozza az értelem egyensúlyát.

Az ember ugyanis természetétől fogva egészen tudatlan a természetfölötti körben. Ez a tudatlanság a spekulatív értelem számára magában véve még nem volna baj. A spekulatív körön belül ez a tudatlanság még nem okvetlenül okozna tévedéseket is. Ha a spekulatív ész saját elveihez hű marad és bizonyítatlan dolgokat nem fogad el valóság gyanánt, sohasem lesz kénytelen tévedésbe esni, legfeljebb igen gyakran kell saját elégtelenségének tudatára jönnie.

Szent Bonaventura mégis azt mondja, hogy ha a hit világossága nem segíti a bölcselőt, lehetetlen tévedésekbe nem esnie. A tényleges világrend ugyanis természetfölötti, s természetfölöttiek befogadására, elgondolására hit és Isten kegyelme kell.[49] A példa, amelyet Szent Bonaventura említeni szeret, nem látszik egész helyesnek. Ő ugyanis a Szentháromság titkára hivatkozik, mint amely az emberi ész számára hozzáférhetetlen, s aki nem tartja, „káromolja Istent". Holott a Szentháromság titkának egyszerű nem ismerése még nem föltétlenül jár tévedéssel. Az alapgondolat[50] azonban igaz, a természetfölötti világrendben a magára hagyott ember nem tudna eligazodni, s végül is spekulatív tévedésekbe is esnék: tanúskodik erről minden hitetlen filozófia.

Azonban a filozófiai eltévelyedés csak másodlagos. A gyakorlati ész kerül aránytalanul nehezebb helyzetbe a természetfeletti üdvrend által. Mert hiszen az elméleti igazságok örökké változatlanok, a gyakorlati igazság, a helyes cselekvés rendje azonban már a körülményektől függ. A körülményeknek nagyobb változását pedig, mint a természet felemelése a természetfeletti rendbe, elképzelni is alig lehet. E változásról azonban a föltételezett magára hagyott embernek ismerete semmiképpen sem lehet: mert erről csakis a hit értesíthet, amely ismét feltételezi a kinyilatkoztatást és a kegyelmet. A változatlan emberi természet ellenére csökkent az okosságra való hajlam: mert más az okosság a természeti rendben és ismét más a tényleges rendben. Az az ember, akit jelenleg csak a természetes ész vezet, folytonosan egy nagy X-be ütközik, valami Ismeretlennel kell dolgoznia, és nem tud tőle megszabadulni: így azután sokkal nehezebb okosan viselkednie, mint lett volna a tiszta természet állapotában. A kegyelmi behatások folyton ott járnak a lelkekben, adnak erőt, ihletet, örömet – de a természetes ész csak nem tud számot vetni velük, s hajlandó rászólni a „betolakodó" kegyelemre: „Noli turbare circulos meos".[51] Maga a kegyelemi behatás nem esik közvetlen tapasztalásunk alá, arról, mint olyanról,

[49] Bonaventura: De donis Spiritus Sancti.
[50] Gilson: Bonaventura, 274.
[51] „Ne zavard köreimet!" (Arkhimédész). *(A szerk.)*

a természetes ész nem vesz tudomást. Ami a tudatba kerül, az csak a kegyelmi behatás következménye: irracionális vágyak, sejtések, érzések, megokolhatatlan bizonyosságok, megmagyarázatlan hiányérzések. Mit kezdjen ezekkel az, aki csak a természet szerint gondolkozik?

A következetes természeti bölcs, „filozófus" élete sokban különbözik a keresztény életeszménytől (alázatosság, imádságnak szentelt idő, Egyházba tömörülés s mindaz, ami ezzel jár), elég példa erre a filozófus császár, Marcus Aurelius kereszténygyűldözése. A kegyelem pedig a keresztény életeszmény irányában ad indításokat. A következmény: feszültség, összeütközés, a feszültség levezetése pedig vagy az lesz, hogy az ember sutba veti az elméletet és „józan parasztesze" vagy „sugalmas ösztöne" után indul – vagy pedig racionalistává lesz. Az előbbi esetben akármikor eltévedhet, hiszen nem ismeri a kritériumot, amely a bolond ötleteket megkülönbözteti az üdvös sugallatoktól. Az utóbbi esetben, ha tudniillik, racionalistává lesz, már el is tévedt. A jelen állapotban a racionalizmus keresztülvihetetlen. A tiszta természet állapotában nem lett volna ártalmas a racionalizmus, legalábbis gyakorlatilag, ahol nincs kinyilatkoztatás, nem baj, ha nem számolok vele. Most azonban a természeti bölcs semmire sem megy racionalizmusával, hiszen éppen az előtt hunyja le a szemét, ami az életben a legfontosabb.

A kegyelmi rend általánossága, a természetfeletti isteni Gondviselés mindenkire kiterjed, de éppen ezzel zavart okoz a hit nélkül szűkölködő lélekben. Minden lélekbe beléoltja a természetfeletti Istenbírás többé vagy kevésbé kifejezett vágyát. Ez a vágy oka, de jele is az értelem sebének. Amint ezt a vágyat hallatlanra vették, vagy félremagyarázták, aszerint csetlettek és botlottak a hittől távol álló bölcselők, Szent Bonaventura ideje óta szavainak megannyi eleven bizonyítója. Előtte is, utána is mind bizonyítják, hogy a gyakorlati és elméleti ész feszültsége következtében az utóbbi is annyira meggyengült, hogy a hittől idegen bölcseletek nem tudnak súlyos tévedésektől mentesek maradni. Racionalizmus vagy intuicionizmus, illetve agnoszticizmus a két örvény, amelyek egyikébe az értelem sebétől nyugtalanított, űzött emberi gondolkodás belészakad.

Legyen szabad a bölcselet történetéből egy-két olyan példát előhoznunk, amelyekben beszédesen nyilvánul meg a gyakorlati és elméleti értelemnek ez a szakadása, amely az értelem sebére jellemző.

Legjobb példa maga a talán legősibb filozófia, a Védák világnézete. Éspedig abban a formában, ahová évezredes egységes fejlődés után eljutott, mikor virágkorát élte: a Vedanta, titkos tanítások periódusában. Ez a bölcselet nem egyéni elgondolásból, hanem szerves növekedés útján egy egész nép legbensőbb vágyaiból és legtitkosabb gondolataiból alakult. Alapélménye s egyben alapproblémája: a lélek végtelen vágya az Abszolútum után. Ez a végtelen vágy

több mint természetes. A természetes vágy Isten után nem vezet a világ teljes megtagadására, különösen pedig az eszeskedő értelem megtagadására. Természettől fogva az eszeskedésen kívül más utunk nem volna Istenhez. A Vedanta mégis megveti az okoskodást. Azt tanítja, hogy éppen úgy nem férhet Istenhez, mint az érzéki ismeret sem férhet hozzá – egyik sem az igazi tudás.

Melyik akkor az igazi tudás? A természet körén belül más, mint érzéki és szellemi ismeret nincs. És a Vedanta nem ezt a két tudást állítja egymással szembe, hiszen mind a kettőt egyformán semmibe sem veszi. Teszi ezt valami olyan ismeret kedvéért, amely a természetben nem talál magyarázatot. Világosan látni, hogy itt valami természeten kívüli tényező elbűvölte egy egész bölcselő nép lelkét, s bölcselő létükre arra vezette őket, hogy a bölcselet természetes eszközeiről lemondjanak.[52]

A Vedanta nem tagadja az érzékek és a természetes ész illetékességét a maguk körén belül – de nem tud kapcsolatot találni e kör és a magasabb világ között. Ezt a sajátságos helyzetet, úgy hisszük, megmagyarázza az értelem sebéről vallott felfogásunk: a természetfölötti rendben természetes értelmünk, bár sérülést nem szenvedett, mégis nyugtalanítóan hiányosnak fog mutatkozni.

A Vedanta nem egyedüli megnyilatkozása az eszeskedő ész és a lélek legmélyebb vágyai között tátongó szakadéknak. Ez a szakadás közös emberi sors, seb, amelyet csak a hit tud begyógyítani. Ennek a sebnek költői megjelenítése Platón egész bölcselete. Miért van az ideális világ oly megközelíthetetlenül messze a reálistól? Mik azok a homályos „visszaemlékezések", amelyek oly megmagyarázhatatlanul, a földi léttől idegen módon színezik lelkiéletünket? Miért zárja ki a költő Platón a költőket ideális államából? Platón nem volt olyan naiv racionalista, aki a költészetet egyszerűen hazudozásnak tekintette volna. Hanem érezte, hogy a költők a földtől idegen bölcsesség hirdetői, s ha következetesen ki akart építeni olyan államrendszert, amelyik csak a földi jót célozza, ki kellett belőle zárnia minden olyan áhítást, vágyat és sugalmazást, amely nem hajlandó e földi célok szolgálatába állani. Még akkor is, ha maga is érzi, hogy ezek az irracionális elemek talán többet érnek, mint a legcélszerűbben berendezett földi állam.

A keresztény bölcseletben elsimul a gyakorlati és elméleti értelem feszültsége, ez a bölcselet a hitet szolgálja, s a hitben minden ellentét feloldódik. De ahol a bölcselet elszakad a hittől, megint csak ugyanaz a kettősség lép fel. Már Kantot ez az ellentét a kettősvágányú igazság rendszerébe kényszeríti (reine – praktische Vernunft).

[52] Cf. Kecskés: Bölcselettörténet; Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie; ahol a források is megtalálhatók.

Szinte legtisztábban tükrözi az értelem sebét Klages filozófiája.[53] Alapgondolata: két világ van, a szellem és az eleven lélek világa. A szellem meg akarja ölni az élet lelkét. A mai világban mindig erősebb lesz a szellem és mindig kevesebb a lélek. Nincs itt most helye e nagyszabású bölcseleti rendszer kritikájának: de a föntiekből arra lehet következtetni, hogy alkotója saját lelkének benső feszültségét öntötte mintegy mithikus formába és vetítette ki a világba. A természetfölöttitől elzárkózott természetes ész valóban gyilkos szellem lesz, s az elevenítő lélek sugallatai és indításai, életélményei és titkos mélysége mindinkább elfakulnak és halványodnak. Az emberi értelemben kettősség van, a közönséges ismeretforrásokon kívül más indításokat is felvesz lelkünk, akár akarja, akár nem.

Vonzó feladat volna, de túlságos messzire vezetne az említett kettősség megnyilatkozásait a modern költészetben is kimutatni.[54] Legyen elég most Claudel Animus és Anima c. parabolájára utalnunk: két lakó van egy különös házban, a nevük Animus és Anima. Animus az úr, ő parancsol, az lesz, amit ő akar, ő ért mindenhez és tud mindenről, de közben mégis minden csak a titkos, néma Anima körül forog. Ez a ház szimbóluma az értelem megosztottságának és mély sebének.

Az említett feszültség a gyakorlati és elméleti értelem között szabatosabban kifejezve abban áll, hogy a jelen ember olyan értelmi tevékenység után vágyakozik, amelyikre a Természet Urától nem nyert erőt. Ez az értelmi tevékenység Isten lényegének természetfölötti megismerése. Az üdvösség érvényes rendjében itt a mi hivatásunk, s azért minden lélekben vágyat ébreszt a kegyelem e hivatás betöltésére. Olyan vágy ez és olyan hivatás, amely a tiszta természet állapotában nem szerepelhetett volna. Ott a természeti Isten-ismeret boldoggá tette volna az embert. Az emberi természet, mint olyan, többet nem kíván. Ez következik már a természetfölötti fogalmából is.

A theológiában fel szokták tenni a következő szubtilis kérdést: „Mi lenne, ha a természeti rendben élő ember valahogy értesülést szerezne arról, hogy Isten-bírás a természet képességeit és igényeit meghaladó módon is lehetséges?"

A tomista iskola felelete: „Ebben az esetben föltételesen és hatástalanul (conditionate et inefficaciter) vágyakoznék a tökéletesebb ismeretre, de anélkül, hogy számára e vágy meghiúsulása boldogtalanságot jelentene. Ebben az esetben tulajdonképpen nincs is szó igazi vágyról, csak akarhatnámságról (velleitas). Különben is az egész eset lehetetlen. Mert a föltételezett értesülés a magasabb világrendről csak természetfölötti behatás által mehetne végbe. Akit pedig

[53] Klages: Der Geist als Widersacher der Seele. Der kosmogonische Eros.
[54] Különösen Yeats, Jammes, Claudel. Cf. Brémond: Priére et Poésie.

természetfeletti behatások érnek, az már nem él a tiszta természet állapotában."[55]

Ezt a feleletet a skotista iskola nem tartotta kielégítőnek. Ők is Bajus módszeri hibájába estek, és a jelen emberben általános jelenséget minden további nélkül az emberi természetnek tulajdonították. Ilyenformán okoskodnak: A misztikum nyoma, a természetfölötti Isten-vágy valamelyes kiverődése minden szívben ott van, általánosan tapasztalható, történetileg igazolható. Ámde ilyen általános közös jelenség oka csak az lehet, ami az emberben általános és közös, ti. a természet. Tehát a természetfölötti Isten-ismeret vágya a természettel jár (ami egyébként ellentmondás). A bizonyítás súlyát arra vetették, hogy a természetes ész erejét meghaladó módon kívánják az emberek Istent ismerni még ott is, ahová a kinyilatkoztatás, a kereszténység nem jutott el.

Az érv magában véve igaz, de nem bizonyítja a tételt. Nemcsak a természet általános, általános az emberiség természetfölötti Gondviselése is. Az egész világon fellép észfölötti Isten-vágyat nem tulajdoníthatjuk a természetnek, hanem ennek az isteni Gondviselésnek. Annál is inkább, mert a Természet Ura nem kelthet olyan vágyat az emberben, amelyet mint olyan, nem bírna kielégíteni. Márpedig Isten természetfölötti ismeretének pozitív vágya ilyen vágy volna.

A skotista gondolatot már sokkal finomabb formában veti fel Soto O. P.[56] Ő világosan látja, hogy nem beszélhet a természetfölöttire irányuló valóságos természetes vágyról. De viszont kiemeli, hogy a természetre nézve mégis nagy jót jelent a magasabb rendbe emelkedés. Ha már most ez a felemelés a természet számára nagy jót jelent, akkor a természet nem maradhat iránta közömbös. Valóságos vágyról nem beszélhet, közömbösséget szintén nem akar állítani, ezért inkább a „hajlás" (propensio) kifejezéssel él. Olyanformán hajlik a lélek az erejét meghaladó üdvösség birtoka után, ahogyan a kő hajlik, törekszik a Föld közepe felé: anélkül, hogy tudna róla valamit, vagy tehetne érte valamit. Mert ha már a kő is be van irányítva a Föld középpontja felé, öntudatlan, akaratlan vonzódással, hát még az ember mennyire tör a világmindenség középpontja, Isten felé. S az ember e törekvésének, beállítottságának célja Isten, úgy, amint van, az az Isten, aki önmagában az embernek természetes és egyszersmind természetfölötti célja.

Azonban az az igazság, hogy ugyanaz az egy Isten a természeti és a természetfölötti boldogság adója, még nem engedi a természetes és természetfölötti cél összekeverését. Az egy Isten végtelen gazdagságát sokféleképp juttathatja az embernek. Hiszen végül is az egész világnak, eszesnek és oktalannak,

[55] A forrás nincs feltüntetve. Valószínűleg: Billuart, i. m. IX. art. IV. *(A szerk.)*
[56] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*

élőnek és élettelennek csak Isten a célja. A természetfölötti Istent-bírás és a természeti cél között nagyobb a különbség, mint az állat érzéki gyönyörűsége és a természeti ember végső célja között. Hiába igaz, hogy önmagában Isten egy és oszthatatlan – az ember szempontjából mégis óriási a különbség „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene s a bölcselők és tudósok Istene között".[57]

A természeti ember törekvésének nem lehet objectum formaleja semmi természetfölötti. Igaza van Durandusnak[58] és Banneznek, mikor minden ilyen gondolatot visszautasítanak.[59] Saját természetéből kifolyólag senkiben, még az angyalban sincs sem nehézkedés („pondus"), szeretet, sem hajlamosság (inclinatio), sem természetes alkalmasság, sem természetes képesség Isten világos, szentháromsági látására. Természettől fogva erre az isteni életre csak merő lehetőség, ellen-nem-mondás a lélek egész felszerelése.[60]

Az itt tárgyalt kérdést a következő formában is fel lehet tenni: *„Velünkszületik-e a természetfölötti Istenismeret vágya?"*

A felelet a *„velünkszületett"* szó értelmezésétől függ. Veleszületett, *innatus* szoros értelemben a természettől eredőt jelent. Ha így használjuk a szót, a föltett kérdésre tagadó lesz a válasz. Ezért a tomista terminológia a valóban jelentkező vágyat nem is nevezi velünkszületettnek, hanem a természethez illőnek (non innatum, sed connaturale).

Tágabb értelemben azonban mondhatjuk, hogy a vágy Istennel való bensőséges kapcsolódás után velünk születik. Nem mintha a születéssel nyert természettel minden körülmények között szükségképpen velejárna. Hanem azért, mert de facto mindegyikünk természetfölötti hivatással lép e világba, s Istennek gondja van rá, hogy e hivatást mindenkivel éreztesse, több vagy kevesebb világossal és nyomatékkal. Legalább valami burkolt, homályos formában mindenkit megfog ez a vágy, aki eszével él, nem vonhatja ki magát alóla a jelen világban. Ez a vágy eszközszerűen szükséges az üdvösséghez, hiszen csak erre ojtódhatik a természetfölötti szeretet. Lehetséges olyan ember, akiben nem jut uralomra, de valamiképpen mindenkiben jelentkezik.

Ebben az utóbbi értelemben tárgyal a természet Isten után való vágyáról Cajetanus.[61] Így ír: „Az értelmes teremtményt két szempontból nézhetjük. Vagy önmagában véve (tiszta természetét tekintve), vagy pedig mint boldogságra rendeltet (a természetfölötti hivatás szempontjából). Ha a természetet ez utóbbi szempontból tekintjük, azaz mint az örök boldogságra rendeltet, akkor

[57] Pascal: Mémorial. Cf. etiam Denzinger 1061–1064. [Pascal: Emlékirat. In: *Válogatott írások.* Osiris, Budapest, 1999. 21.]

[58] Durandus: In I. q. 12.

[59] Bannez: 4 d 49 q 8, de appetitu innato.

[60] Gardeil: La structure de l'âme et l'expérience mystique, I. 268–342.

[61] Cajetanus: In I. q. 12. a. 1. n. X.

azt kell mondanunk, hogy a természet kívánja Isten színelátását. Megismeri ugyanis Istennek bizonyos természetfölötti tényeit. Például a kegyelemnek és dicsőségnek olyan hatásait, amelyeknek oka Isten, úgy, mint önmagában van, nemcsak mint Teremtő (Novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae...)."

Ezt a vágyat élesen meg kell különböztetni a természetfölöttire irányuló tisztán természetes vágytól, amelyet persze Cajetanus is tagad. Szerinte már természetfölötti hatások válthatták csak ki a természetfölötti vágyat. Éppen ezért nem is tartja szükségesnek, hogy megemlékezzék a fentebb említett[62] föltételes, nem hatékony vágyról, akarhatnámságról.

Ezt a hallgatást ők ugyanis del Ferrariensis óta rossz néven veszik tőle a tomisták. Ők ugyanis az emberi élet konkrét alakulásának vizsgálata előtt inkább a potentia oboedientialis kérdéseit akarták a legszubtilisabb módon tisztázni. Cajetanus viszont megelégszik a legfontosabb tétel kimondásával: valóságos vágy a természetfölöttire csak olyanban lehet, akit már valami természetfölötti hatás ért. A természet esetleges velleitásait nem boncolgatja tovább, hiszen eleve világos, hogy nem lehet nagyobb jelentőségük.

Cajetanus bírálói e velleitásokra nagy súlyt vetnek. Úgy vélik,[63] másképp nem maradnának hívek Szent Tamáshoz, aki világosan tanítja, ismételten és ismételten, hogy nincs teremtett értelem e vágy híjával.[64] Márpedig, mondják, nem minden teremtett értelemhez jutott el a hit meg a kinyilatkoztatás. Így hát Cajetanus igen szűkkeblű, mikor csak azokban engedi meg e vágyat, akik a kegyelem valamely hatását már tapasztalták.

Valójában azonban Cajetanus nem helyezkedett szembe az angyali tanítóval. Szent Tamás szerint minden lélek kívánkozik Isten színe-látására. Ezt Cajetanus nem tagadja – csak kijelenti, hogy olyan lélek nem kívánkozhatik az ilyen Istenbírás után, amelyik kegyelmi behatásokban nem részesült. De nem mondja, hogy ilyen van. Kettejük tanítását úgy foghatjuk fel, mint egy szillogizmus két tételét. Szent Tamás adja a minort: a természetfeletti Isten-vágy mindenkiben fellép. Cajetanus kiegészíti a majorral: csak olyanban lép fel, akit a kegyelem érintett. Mi most levonhatjuk a helyes konklúziót: mindenkit érint a kegyelem, hogy mindenki tapasztalta hatását, nem okvetlenül a keresztény, vagy a kereszténységgel összeköttetésbe jutott emberre gondolunk, mint azt Cajetanus bírálói feltételezik. Itt arról az emberről van szó, aki nem ugyan a mi szóhasználatunkban, de a szentágostoni és szenttamási terminológiában természeti

[62] 3. lap. [Lásd az 1. lábjegyzetben hivatkozott részt!]

[63] Cf. Garrigou-Lagrange, 1. c.

[64] S.c.G. III. 25, 50, 51, 57. Ha ezeken a helyeken Szent Tamás természetes vágyról szól, azon vagy csak a föltételes és hatástalan velleitás értendő, vagy nem szigorú értelemben velünkszületett (innatum) vágy, hanem olyan, amelyikbe beleszülettünk (connaturale).

ember. Vagyis az emberről, amint jelenleg a világba lép, a maga konkrét mivoltában, azok között a körülmények között, melyek minden ember számára közösek. A tapasztalati természetben, ellentétben a metafizikai természettel, már benne van a kegyelem hatása. Ebben az összefüggésben utalnunk kell az őskinyilatkoztatásra is: már ez maga elégséges anyagot ad a természetfölötti vágyak felkeltésére. Mindezek beletartoznak abba, amit Cajetanus tömör kifejezésmódjában így foglal össze: „quidam effectus, puta gratiae et gloriae".[65]

A vadember, „in sylvis nutritus"[66] soha sem hallott kegyelemről, természetfölöttiségről, fogalma sem lehet az ilyenről. S mégis olyan világban él, ahol minden ezen fordul. Éppen ez a körülmény az a visszásság, amelyet a természet sebének nevével jelölünk. Ezt a sebet csakis a hit gyógyíthatja meg, csak az tud felvilágosítást adni a természetfölöttiekről. Amíg ez meg nem történik, ismeretlen, érthetetlen jelenségek lépnek fel az ember lelkiéletében, az értelem nem lesz úr a saját portáján. A hit megszabadít ettől.

Még a természeti körbe eső igazságok teljes átértése, rendszerezése is csak a hit világosságában lesz lehetséges. Mert a kegyelmi rend mindent átjár, mindenen uralkodik, és finom szálainak kitapintására azokat a bizonyos „denevérszárnyakat", azt a „szenzóriumot" a hit adja meg. Amíg a „szenzórium" ki nem fejlődött, a kegyelmi rend először mint *zavaró tényező* jelentkezik az emberi életben. Még azoknál is, akik „belészülettek" a hitbe, sok-sok munka, nevelés, tapogatózás előzi meg a hitnek életté váltását.[67] A hitet még „apró-pénzre kell váltani", „átélni", még belé kell nevelődni. Ha a rongyos koldusnak meg is magyaráznák a királyi udvar szokását, s odaengednék, még soká tartana, amíg beletalálná magát. Így vagyunk a természetfölötti renddel, csak az emelkedés nagyobb.

Eszerint az Istenbírás természetfölötti vágyának elemzése igazolta tételünket: a jelen emberben a tudatlanság sebét valóban a természetfölötti rendbe való felemeltetés okozta. Ez a felemelés, s a velejáró kegyelmi hatások okozzák az elméleti és gyakorlati értelem feszültségét. Az élet, a cselekedet nem tud felépülni azokra az alapokra, amelyet a természetes elmélet nyújt.

Minthogy a mai embernek éppen itt van a sebe, Achilles-sarka, és épp itt válik hamar érezhetővé a hit gyógyító hatása, szerencsésnek kell tartanunk Blondel akció-apologetikáját. Hibái és túlzásai ellenére abban igen helyesen jár el, hogy az elméleti és gyakorlati ész viszonyában keresi meg azt a pontot,

[65] Ezt a kifejezést félreértették. A gratia és gloria forma szerint csak keresztények előtt ismeretes, de Cajetanus nem így gondolta, hiszen akkor nyilvánvaló ellentétbe került volna Szent Tamással. A „gratia" szón értelmezésünk szerint az egész tényleges kegyelmi rendet kell gondolnunk, s a „puta" kötőszót se hagyjuk figyelmen kívül, amely igazolja, hogy a felsorolás nem teljes.

[66] Aquinói Szent Tamás: De Veritate, q. 14. a. 11. ad 1.

[67] Prohászka, Ö. M. 8. (Denevérszárnyakon.)181–184. et passim.

ahol a természetfölötti a pszichébe kapcsolódik. Ehhez nem kell azt állítani, hogy a mozgás, változás, cselekvés az élet lényege, ehhez nem kell a létet tükröző értelem elsőbbségét tagadni. Valójában a lét és az igazság mindennek az alapja, de azért quoad nos a cselekvés ébreszti fel a vallási igényeket és hozza tudatunkra kielégítetlenségünket.

Az esett, de természetfölöttiségbe állított embernek értelme megosztottságában van sebes pontja, amely alkalmas a természetfölötti vallás életágának befogadására. Ezt a sebet ugyanaz a kéz ejtette, amely az új ágat akarja beoltani életünk fájába. Istennek ugyanaz a természetfölötti beavatkozása sebzi meg az értelmet, amelyik majd felemeli és meggyógyítja.

Mielőtt az értelem sebéről szóló tárgyalást befejeznők, két ellenvetésre szeretnénk válaszolni.

1. Gratia non destruit, sed perficit naturam. A kegyelem nem ront, hanem csak javít a természeten. De a tudatlanság sebe romlás. Tehát nem a kegyelem okozta.

Feleletünk: valóban, a kegyelem a természet lényegéből nem vehet el semmit. De per accidens, bizonyos körülményein a természet hátrányára változtathat. És a tudatlanság sebe valóban nem veszi el azt, ami a természetre lényegesen rátartozik. Hiszen csak a természetfölöttiekben tudatlan az ember, ezek ismeretére pedig a természetnek nincs igénye, viszont ismeretük nélkül nem hajlik kellő mértékben az okosság erényére.

2. A tudatlanság sebén nemcsak a természetfölöttiekre vonatkozó tudatlanságot, hanem Ádámnak a természetiekre vonatkozó kiváltságos tudásának elvesztését is szokás érteni. Ezt pedig a természetfeletti rend nem okozta, és a hit nem gyógyítja.

Felelet: Nem nevezünk sebnek minden olyan különbséget, amely Ádám és a mai ember között az utóbbi kárára fennáll. Csak annyi valóban a seb, amennyivel jobb volt a tiszta természeti ember a mainál. Éppen ezért nincs seb jellege az ilyeneknek: nem örököltük Ádámnak azt a tudását, amely őt mint az emberiség fejét megillette, vagy amely a paradicsomi boldogságot tette teljessé.[68] Az eredeti bűnnek nem minden következménye sebzés. Különbséget kell tennünk „kivetkőztetés" (spoliatio) és „sebzés" (vulneratio) között. Ez a különbségtétel már Bedánál előfordul. Az irgalmas szamaritánus történetében szereplő utas az emberiség. Jeruzsálemből Jerikóba megy, vagyis a paradicsomból a bűn gonoszságába. Útközben a rablók kivetkőztetik javaiból és még meg is sebesítik. A kivetkőztetés jelenti Ádám ingyenes adományainak elvesztését, a természet sebe ettől különböző valami.[69]

[68] STh, I. q. 94. a. 3. et 4.

[69] STh, Ia IIae, q. 85. a. 1. sed c.

c) A rosszakarat sebe

Az akarat sebe abban áll, hogy jelenleg az ember könnyebben kisiklik a végső cél irányvonalából, mint tette volna a tiszta természet állapotában. Mellékcélok lépnek fel, amelyek a végső céltól eltérítik. Az akarat mindenben az értelmet követi, sebe is tulajdonképp azonos az értelem sebével. Ugyanaz a tényállás, csak más szempontból nézve. Az értelem zavara megnyilatkozik az akarat működésében is.

A mai ember előtt fel-felvillannak vonzások, indítások, célkitűzések, amelyek a természetes értelme előtt nem tudnak helytállni, nem tudják magukat igazolni. Az értelem nem ad róluk számot.

Az ember többet akar, mint amire természete szerint képes, mint amennyire józan esze biztatja. Az akarat e sebe magyarázza meg az emberiség történetének tragikumát. A természet nem nyújt erre nézve felvilágosítást. A magyarázat kulcsa Isten, de nem a természet, hanem a kinyilatkoztatás Istene. „A történeti ember igényeivel adottságok közé van állítva, amelyekkel nincs arányban a tehetsége."[70] Az ember igénye: Isten belső lényege, egész végtelensége. De az eszközök, melyeket a fontoló értelem elébe kínál, kagylók a tenger kimerítésére.

Ez az igény nem kifejezetten lép fel: nem világosan tudja és látja az ember, hogy Isten barátságára vágyakozik. De mégsem elégíti ki más. Próbálkozik sokfelé, de nem talál nyugalmat. Ebben a küzdelmében az ember" a legfölségesebb és a legnyomorultabb lény".[71] A legfölségesebb: abban a lendületben és lelkesedésben, amely elragadja. A legnyomorultabb: ha ezt a lelkes lendületet méltatlan tárgyra fordítja.

A Soto által említett „pondus", természetfölötti nehézkedés, vonzás ott dolgozik az ember lelkületében, nyugtalanítja, küldi valahova messze. De azok a célok, amelyeket a természetes ész kitűz, nem elégíthetik ki a vágyat, nem nyugvópontok. Az igazi nyugvópontot csak a teljesen sajátjává tett hit jelöli ki az ember előtt.

Lelkiéletünk át van itatva kegyelemmel, vagyis észfeletti, tehát irracionális elemekkel. A kegyelem olyanokra ösztönöz, ami a „pogányoknak bolondság".[72] Ezek az ösztönzések homályosak, érthetetlenek, és amíg a hit meg nem világítja és rendbe nem szedi, valóban túlzásokba, helytelenségekbe ragadnak. Ez a megvilágítás és rendbe szedés nem történik meg egy csapásra a hit elfogadásával. Még kevésbé történik meg abban, aki nem jutott a hitre. Lehet elhallgattatni, kiölni ezeket az indításokat, akkor a lélek puszta lesz, sivatag lesz. Viszont ha szabadon szólhatnak, sok bolondságba vezethetik az embert, aki még nem forrott ki. Ez az őrültség, amelyikbe így jutunk, szent őrültség.

[70] Schütz Antal: Isten a történelemben. Budapest, 1933. 62. skk.; Prohászka, Ö. M. XIV. Lélekkeresés és lélek-megtapasztalás, 290.

[71] Pascal: Pensées, 416. sec. (Brunschvicg-kiadás.)

[72] Ld. 1Kor 1,24.

Ezt a tisztulatlan, de szent mámort hallani ki Nietzsche szavából, mikor a „dionysosi lelkületről" beszél.[73] Ez az indítottság, ösztönözöttség fogalmilag alig írható le, inkább művészileg érzékeltethető, mikor például Klages így ír:[74] „Amire a kozmikus Eros sugara vetődik, kimondhatatlan szépségbe gyullad, ahová lép, virágbozót nő, ölelése a dolgokból és az emberekből kiszabadítja a bezárt Istent! [...] Akit elért, érzi, hogy járja át valami delejes erő, mely határokkal és korlátokkal nem törődik, idegen lelkeket egybekapcsol, s a világ sarkait összeköti anélkül, hogy jellegükből kivetkőztetné. [...] A benne lendülő léleknek bizonyosságot ad arról, hogy a teremtő történés részese. S így oly boldog lesz benne a lélek, mint a lenyugvó nap, folyton ajándékoz végtelen gazdagságából, önti a tengerbe, s akkor érzi magát leggazdagabbnak, mikor már a szegény halász is arany evezővel evez."[75]

Az említett indítottság nem mindig jelent csupa örömet. Hiszen az ösztönzés boldogtalanná teszi az embert a „polgári életformák" között, kiragadja természetes köréből, szertelenségekre, esztelenségekre ragadja. A költőben, művészben él leginkább ez az ösztönzés, és épp ezek nem szoktak a „legpraktikusabb emberek" lenni.

Mi a nyitja ennek a „szent őrületnek"? Miért van, hogy annyira ragyogó szellemek, mint Nietzsche vagy Klages az értelem ellen fordulnak, s valami ellenállhatatlan, az értelem felett álló kényszerítő, foglyul ejtő hatalomtól, megszállottságtól várják az üdvösséget?

Pascal azt mondja az ember mai állapotáról: „Az ember annyira szükségképpen bolond, hogy az volna épp a legkülönösebb bolondság, ha valaki nem volna bolond."[76] „Voltak, akik le akartak mondani a szenvedélyekről, s így – nyugodt olympusi – istenekké lenni, voltak, akik le akartak mondani az észről s vadállatokká lenni. De hiába, az értelem is fennmarad s alávalóságról és igazságtalanságról vádolja a szenvedélyt, a szenvedély is megmarad, s minduntalan megzavarja azt, aki ellene fordult... Belső háború van az emberben, ezért mindig szembefordul önmagával."[77]

Az emberben vak természetfölötti ösztön él, amely nem engedi, hogy megnyugodjék a természeti bölcsesség szerint való életben. Ez az ösztön természe-

[73] Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. [*A tragédia születése.* Budapest, Európa, 1986.]

[74] Klages: Der Kosmogonische Eros, 54.

[75] Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, idézi Klages, i. h. [*A vidám tudomány.* Budapest, Holnap Kiadó, 1997.]

[76] Vö. Pascal: *Gondolatok,* 414. *(A szerk.)*

[77] Vö. Pascal: *Gondolatok,* 412. *(A szerk.)*

ti boldogságot, a természet szabályai köré kristályosodott életet megzavarja. De az ember mégis érzi, hogy éppen ez az, ami életében a legértékesebb, a legnagyszerűbb. A magasabbra hivatottságnak ez az ösztöne szól Nietzscheből, aki nem hajlandó belenyugodni a nyárspolgári erkölcsbe, „maga napi tíz gondolatával, tíz önlegyőzésével, tíz bűnével, tíz önmagával való kibékülésével – s mindezt csak azért, hogy utána jól essék az alvás".

Ez a nyugtalanság onnan ered, hogy Isten természetfeletti hivatásra szólított, kegyelmével ösztönöz, nem hagy békét, amíg a pusztán természeti perspektívákból ki nem emelkedünk. Nem végső eredménye a természetfölötti rendbe emeltségnek, csak ideiglenes, esedékes következménye, „melléktermékе". A hittel még nem bíró ember akaratát megzavarja a segítő kegyelem következtében benne működő *vallási ösztön*.

Beszélhet-e a mi teológiánk vallási ösztönről, és különösen a természetfelettire irányuló vallási ösztönről? Ez a fogalom sok visszaélés tárgya volt. A modernizmus és a vele rokon szellemi irányok indokolttá teszik, hogy „vallási ösztönről" csak nagy óvatossággal tegyünk említést.

A vallási ösztön nem a vallás lényege. A vallási ösztön nem azonos a hittel. „A hit nem vak vallási érzés, amely a tudatalattiság homályából tör elő a szív és az erkölcsileg irányított akarat befolyása alatt."[78] Az ösztön homályos és bizonytalan, a hit meg világos (megfogalmazható) és biztos.

A modernizmus helytelen és elítélendő módon kezelte a vallási ösztön fogalmát. Azonban ezt a fogalmat használhatjuk jól is. Hiszen minden eretnekség az Egyház életnedveiből táplálkozik, s azt, amivel híveit toborozza, az Egyház fegyvertárából vette elő. Persze nem nagyon tud mit kezdeni a lopott kinccsel és kiveri eredeti formájából. A modernizmus éppen azzal, hogy annyira állította a vallásos ösztönt, tagadta, mert ha a vallási életben minden csak vallásos ösztön, akkor vallási ösztön helyett elég annyit mondani, hogy vallás.

Pedig a vallási ösztön nem a vallásosságnak többé vagy kevésbé rokonszenves új neve, hanem ennek eleme, Prohászka szavával élve, „kikezdése". A vallásos ösztön már csak azért sem maga a vallás, mert éppen a vallást igényli, igényem pedig arra van, ami még nincs, vagy ami még nincs teljesen.

A vallási ösztön tehát nem ugyanaz, mint a vallásosság. Az eddig elsoroltakon kívül még az az említésre méltó különbség áll fenn a kettő között, hogy a vallás a természet tartozéka, a vallási ösztön pedig már nem. A természeti ember vallása nem lett volna más, mint végiggondolt és az élet irányítójául elfogadott metafizika, ehhez pedig csak ész kell, és nem ösztön. Hiszen éppen ezért nézzük először olyan gyanakodva a vallási ösztön fogalmát: mert megszoktuk, hogy ösztönök a természettel járnak, és a természet körén belül nem találjuk semmi célját és értelmét a vallási ösztönnek.

[78] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*

Tyrrel, aki különösen nyomatékozta a vallási ösztön jelentőségét, épp itt követett el alapvető hibát, mikor a természet csúcspontjának épp ezt az ösztönt tekintette. Ezzel már eltért a katolikumtól. A természeti emberben legfeljebb a testi ösztönök irracionálisak, de irracionális szellemi, vagy különösen észfölötti ösztönről nem lehet nála beszélni.[79] A vallásos ösztön a természetfeletti rend pszichológiailag első, a lélekben először jelentkező ténye. Ha valaki ezt a természet síkjára süllyeszti, vele süllyed azután a hit, erény, kegyelem, örökélet is.

Van vallási ösztönünk, jóllehet, természetünkhöz nem tartozik. Nem kisebb hiba volna tagadni, mint természetesnek tartani. A két tévedés különben egyre megy. Pedig „az ember könnyen esik abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáét".[80] A modernizmus reakciója, az ún. integralizmus még a nevétől is borzadt a vallásos ösztönnek. Nem kellett volna borzadnia. „Bármennyire is hangoztatjuk, hogy a keresztény hit az Apostol szerint rationabile obsequium, vagyis okos Isten-szolgálat, szolgálat, mely ésszerűen indul s értelmes belátástól sugalmaztatik, mégsem szabadna félnünk annak hangoztatásától sem, hogy van pszichológiai szükségletünk, van vallási ösztönünk..."[81]

Ez az ösztön lényegében azonos a minden lélekben élő természetfeletti eredetű vággyal Isten benső ismerete után. Minden lélekben vannak ilyen vágyak, minden tudatban vannak olyan nyugtalanító tartalmak, melyeket ez a világ soha sem képes kielégíteni és lecsillapítani. Ezek még csak „kikezdések", ez a vágy maga még nem elégséges az üdvösségre – de mindenesetre már fejlődésképes csíra. S ez végül is nem más, mint az akarat sebe: az akarat nyugtalansága, amelynél fogva a természeti értékskálát nem tudja a cselekedetek végső zsinórmértékéül elfogadni, a természeti nyugtalansága, amely nem engedi nyugodtan, igazságosan mérlegelni a természeti javakat. Olyan állapot ez, amely a természetes igazságosságra való hajlamot mindenesetre csökkenti. Ez a csökkenés csak per accidens lép fel, nem ez a csökkenés az egész vágy lényege és középpontja. A vágy maga az ember természetfölötti hivatásával kapcsolatos, eredménye és mellékes okozata, az igazságosságra való hajlam csökkenése az *akarat sebe*.

A vallási ösztön, más formában: az akarat sebe megérdemli a szolid teológia figyelmét. Míg ez kezébe nem veszi, pontosan körül nem határolja s az életben

[79] Riviére: Le modernisme.
[80] Prohászka, Ö. M. XV. A modernizmus. 272.
[81] Uo.

vitt szerepét le nem írja, addig e téren mindig új és új téves tanítások fognak burjánozni. Nem csoda, hiszen itt az emberi sors kulcsa. A modernizmus bukása még nem intézte el a tárggyal kapcsolatos kérdéseket. Nem a legrosszabb szőlő az, amelyikre a darázs száll, ha a modernizmus és Schleiermacher óta a protestáns theologia e téren dolgoznak és vizsgálódnak a legtöbbet, az még nem hatalmaz fel minket a kérdés elhanyagolására.

Nem tagadjuk, a vallásos ösztön, mint az életnek centrális tünete, a természeti és természetfölötti olyan egymásba örvénylését mutatja, amely talán csalogatóbb teret nyújt azoknak, akik a kettőt nem tudják vagy nem akarják szétválasztani: azonban a problémák megoldását csak attól a theologiától lehet várni, amely biztosan meg tudja vetni lábát égen és földön, a természetfölöttiség területén éppúgy, mint a természet alapján.

„A velünkszületett és örök szomjúság az isteni birodalom után"[82] olyan jelenség, amelyet könnyebb észrevenni, mint megmagyarázni. Lássunk néhány magyarázatot.

„A vallásos élmény, a vallási benyomás fogható tartalma mindig valami földi. De tárgya nem ez a földi tartalom, hanem valami isteni." Ami fogható tartalom, az szükségképp evilági, a mi kategóriáinkba csak az evilági dolgok férnek. De a benyomásban van valami túlvilági is, amit éppen azért, mert túlvilági, nem lehet leírni e világ fogalmaival. Ez a túlvilági tárgy, amely a vallásos élményen leírhatatlan módon átcsillan, kivillan a földi tartalmak fátyla mögül, az maga Isten. Mást nem tudunk róla mondani, csak azt, hogy nem földi. A Földietlen („das Unirdische, Akosmistische") maga az Isten, Istenről semmi mást nem tudunk, csak hogy nem olyan, mint a földi dolgok. Pozitív fogalmaink mind földiesek. Az igazi Isten-ismeret a földietlennek kinyilatkoztatása, amelynek tartalma előttünk ismeretlen, de ténye ismerős. Tartalma közölhetetlen, ténye pedig hit tárgya. Bizonyítani nem lehet, cáfolni sem lehet.[83]

Nem nehéz kimutatni, hogy ez a magyarázat értéktelen. A tartalmatlan tény önellentmondás. Ha még az esse purum-ra akarnánk gondolni, akkor meg nem is misztikus Isten-ismeret, hanem csak filozófiai elvonás volt a „Földietlennek a felvillanása". Az esse purum különben eléggé földi, mert hiszen a létfogalmat a földi létezőkből alkotjuk meg. Isten a természet és a világ fölött van, de nem a világon kívül. Az egész magyarázat önellentmondásai különben a manicheus vagy lutheránus világmegvetés szigorú alkalmazásából következnek.

Az igazságnak bizonyos aranyszemeit azonban az idézett magyarázatból is ki lehet választani. Ez az igazság a következő: a világ világfeletti hatás hordozója. A földin valóban keresztülcsillog a „Földietlen". A természet át van itatva természetfölöttiséggel. Nem mintha valami természetfölötti substantia (azaz Isten) jelenléte volna közvetlenül megérezhető, látható ebben a világban. Hanem maga ez a világ bír olyan kvalitásokkal, amelyeket saját természete nem okol meg. A vallási ösztön ébredezését, megjelenését mint tényt, a természeti világ nem magyarázza meg. Nem magyarázzák meg azok a teljes mértékben érthető – ha nem is mindig értett – jelenségek a minden értelem fölött álló üdvösség vágyát.

[82] „La concreata e perpetua sete – del deiforme regno..." Dante: Paradiso, 1,19.
[83] Scholz: Religionsphilosophie, 112.

Nem fogadjuk el az idézett szerzőnek azt az állítását, hogy a vallási ösztön ébredezése közvetlen Isten-látás, Isten-átélés eredménye. Deus lucem habitat inaccessibilem, Isten áthatolhatatlan fényben lakik, ember még nem látta és nem is láthatja."[84] Van pozitív ismeretünk Istenről, mint a természet uráról, ez az ismeret nem észfeletti. De az az ismeret, amelyet a természeten átsugárzó természetfeletti kívánatossá tesz, s amely után vágy mozgat minden halhatatlan lelket, nincs birtokunkban. Arra csak annyit mondhatunk a költővel:

„mit a világnak millió ajka szomjaz,
Kell, hogy valahol fogható legyen."[85]

A vallási élmény másik magyarázata szerint a vallási ösztön tárgya a titokzatos, észfeletti: a „numinosum, mysterium tremendum, fascinosum". Ez a három szó árnyalati különbségeket jelez, az árnyalatok kombinációi, ellanyhulásai vagy határozottabb előrenyomulása adják a különböző vallásokat s az egyéni vallásosság színezeteit.[86]

A vallásosság a misztérium megsejtése. Az ész csak negatíve ismeri fel Istent, csak metafizikát szolgáltat, a pozitív tartalmak, az igazi közeledés az élő Istennel, a vallási ösztön révén lesznek lehetségessé. Ennek a pozitív sejtésnek minden alkalom jó, hogy értékes vallási aktusokban kicsapódjék. Olyanformán, mint a tömény sóoldat, minden belémártott tárgyat körülkristályoz. Az ilyen alkalmak legcsalogatóbbika, a legjobb cérnaszál a vallásosság kristályocskái számára a kereszténység. A kereszténység egyedülálló annyiban, hogy megvan benne a vallásos ösztön érvényesülése számára mindaz az alkalom, amelyet különben más vallások is nyújtanak, de csak kisebb mértékben, és kevésbé hozzáférhetően.

Az előbbi magyarázat minden aktust megbélyegzett, földietlennek, tehát vallási szempontból értéktelennek jelentett ki. Ez, épp ellenkezőleg, minden

[84] Ld. Tim 6,16.
[85] „What the world's million lips are thorsting for, must be substantial somewhere." Yeats: Plays in prose and Verse. London, 1926, 166.
[86] Otto: Das Heilige, passim. [*A szent.* Budapest, Osiris, 2001.]

olyan aktust, amely a „numinosum" jegyében áll, értékesnek, helyesnek és célravezetőnek tart. S csak önmagához következetesen vonja le a tanulságot: kereszténység és bálványimádás között nincs lényeges, hanem csak fokbeli különbség, olyan, mint mondjuk, az úri hintó meg a parasztszekér között. Egyre megyünk mind a kettővel, legfeljebb az egyik szebb, kellemesebb, gyorsabb, mint a másik.

Alapgondolataival egyetért azután az a vallásbölcseleti irány, amely minden vallás lényegének, éspedig közös lényegének az imádságot tekinti.[87] Az imádság, más szóval: a vágy, a végtelen örök isteni élet után minden vallásos lelket kiemel valamiképp természete korlátai közül. Egyes vallások, illetve kultúrák más és más színezettel látják el az Isten után való szomjazást, de a lényeg egy marad. Ez az iskola nem lát többet az egyes pozitív vagy bölcseleti vallásokban, mint az ősvallásosság, a Brahman megnyilatkozásait. Hiszen maga Szent Ágoston mondja: „Bármit teszel, ha vágyódol amaz örök Szabbat után, nem szűnsz meg imádkozni."[88] És más helyen: „A vágy mindig imádkozik, ha hallgat is a nyelv."[89] S akármi legyen valakinek a vallása, igaz marad a költő szava:

„Imádság: balzsam, malaszt, béke,
Boldog Istenbekerülés,
Istennek titkos énekébe
A legbensőbb elmerülés.
Megszabadítja azt örökké,
Akit a föld megkötözött,
Se szó, se gondolat nincs többé
Közte s Isten Lelke között."[90]

Az említett elmélet keveri az igazságot a hamisággal. Igaz, hogy a jó imádság az embert természete fölé emeli. Igaz, hogy van az emberben olyan ösztön, mely imádásra készteti, az ember vágyódik a leborulás, Istenbemerülés után. S igaz, hogy van „vallási alapérzés, amely minőségében semmi más érzéssel nem egyezik, és mint ilyen, minden eleven vallásban megvan... De arra már nem mutatott rá, hogy ez az érzés megsejtése lényünk Istenre vonatkoztatottságának (Gottbezogenheit)."[91] S nem mutat rá arra sem, hogy ez az Istenhez való viszony természetfölötti. Az imádság kiemel a természet köréből, de

[87] Heiler: Das Gebet; Söderblom, Nathan: Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. Bonnier, Leipzig, 1913.
[88] Augustinus: Enarrationes in Psalmos, 37,14.
[89] Augustinus: Sermo 80. de Mt 17.
[90] Lenau, Nikolaus: Mahnruf. Ld. Heiler, i. m. 410.
[91] Adam, K.: Glaube u. Glaubenswissenschaft, 78. skk.

eredete azon kívül is van. Az imádkozó megtalálta az archimedesi pontot, amelyből lelke világát kilendítheti sarkaiból: de nem a maga emberségéből, hanem az Istenség adakozó bőségéből és a kegyelem adományából emelkedhetik mindenki erre a pontra.

A vallási ösztön mozgat, jóra, önfeledt imádásra: de ebből nem következik, hogy bármilyen imádság, tehát a formális bálványimádás is jó. Mi az összefüggés segítő kegyelem és a bálványimádás között?

Mindenekelőtt különbséget kell tenni formális és materiális bálványimádás között. Az előbbire a segítő kegyelem semmiképpen sem ösztönöz. Az utóbbit, hogy tudniillik valaki a bálványt csak az igaz élő Isten szimbólumaképp tiszteli, nem zárhatjuk ki a lehetőségek sorából, sőt az sem lehetetlen, hogy a kegyelem ösztönzésére lesz a vallástalan emberből ilyen szimbolista bálványimádó. Hiszen olyanra, ami csak materialiter bűn, formaliter azonban erény, segíthet a kegyelem. Gondoljunk csak a Mikes Kelemen említette szent remetére,[92] aki így imádkozott: „átkozott legyen az Isten", s akinek a kedvéért mégis csodát tett az, akit ilyen különös módon tisztelt.

Eszerint a bálványimádás mint olyan, nem lehet a vallási ösztön igazi megnyilatkozása. Legfeljebb per accidens, hamis utakra terelt vallási ösztön torkollhatik bálványimádásba. „Hiábavaló minden ember, akiben nincs meg Isten ismerete, s azokból, amik jónak látszanak, nem ismerték meg azt, aki valóban jó, s a művekre figyelvén, nem vették észre a művek mesterét, hanem a tüzet, vagy a szelet, vagy a csillagok körét, vagy a nagy vizet, vagy a holdat és napot tartották a fölkerekség kormányzó isteneinek. Mert ha szépségüktől elbűvölve tartották isteneknek, tudják meg, hogy ezek ura szebb, mert a szépség szülője alkotta mindezeket."[93] Ennyi annak igazolása, hogy nem a bálványimádás a vallási nyugtalanság megoldása. Most néhány szót arról, mennyire részesévé lett a bálványimádásnak az emberben öntudatlanul lappangó vallási ösztön is. „De talán nem szabad szigorúan szólnunk az ilyenekről, mert hiszen talán csak azért tévedtek meg, mert keresték Istent, és meg akarták találni..."

A vallási nyugtalanság, ez az észfeletti erő, valóban alapja a bálványimádás ésszel alig megokolható tényeinek. Olyan alapja, amely megmagyarázza, de nem menti ki. „Az ilyenek sem érdemelnek bocsánatot. Mert ha ennyit tudtak, hogy megbecsüljék a világot, miért nem találtak rá a világ Urára?" Azt hisszük, nem követünk el erőszakot a Szentíráson, mikor értelmét más formában így adjuk elő: ha megérezték a *numinosum*ot a világban, miért nem tették meg a különböztetést a puszta világ és a numinositas között, a *numinosum*ból miért

[92] Vö. Mikes Kelemen: *Törökországi levelek,* 206. levél. *(A szerk.)*
[93] Bölcs 13,1–3.

nem jutottak el a Numenhez? A bálványimádás a vallási ösztönnek nem kielégítése, hanem meghamisítása.

Sőt, nemcsak meghamisítás, hanem megtagadás is. Mert hiszen van valami igazság Scholz mondásában, hogy a vallási ösztön tárgya mindig a „földietlen". A bálvány pedig ugyancsak földi. „A vallási alapélmény a világról való megfeledkezés Isten jelenlétének a tudatában"[94] – márpedig hogy feledkezhetnék meg a világról az, akinek jelenlevő istene éppen egy darab a világból. Tehát „szerencsétlenek, és a halottak között azoknak a reménye, akik az ember keze művét Istennek tartották... És nem lesz tisztelete a pogányok bálványainak, mert Istennek teremtményeit gyűlöletessé tették s kísértéssé az emberek lelkének."[95]

A segítő kegyelem tehát nem ösztönöz a bálványimádásra, hanem a bálványimádás visszaélés Isten segítő, ösztönző kegyelmével.

Scheler szerint mégis a bálványimádás mintegy előkészítőül szolgálhat az igaz Isten tisztelete felé, a vallási élet első próbálkozása, amely megnyitja az utat a továbbiak felé, olyasmi, mint a sziklevél, amelynek el kell fonnyadnia, hogy azután anyagából a növény új élete meginduljon. „Minden véges szellem hisz: vagy Istenben, vagy bálványban... A bálványimádásból úgy tér meg valaki, ha élete elemzése révén rájön bálványimádására." Az imádás mindenkinek életszükséglete és életténye. „Csak az változik esetenként, hogy valaki Istent vagy bálványt tesz imádsága tárgyául." Imádság tulajdonképp csak annyi, mint hit, vagyis észtől független, észfölötti értéklés. Minden értéklés észfölötti, természetfölötti. Tehát miden vallásosság természetfeletti jellegű.[96]

Schelerrel szemben nem fogadhatjuk el azt a tételt, hogy minden értékelés mint olyan, már természetfeletti. Hiszen az ember azért értelmes, hogy értékeljen. Ha azonban nem törődünk Scheler filozófiai rendszerével, hanem csak azokat a pszichológiai tényezőket vesszük figyelembe, amelyekből kiindul, értékes belátásra jutunk: a lelkesedésbe jött ember viselkedésében valóban mindig van valami észfeletti, valami, amihez az ész nem ér fel, s amit ezért a csak okoskodó (Scheler szerint metafizikus) ész fel nem fog. „Ami a világon nagy és nemes volt, mind őrület."[97]

Nem azt mondjuk evvel, hogy van olyan létező, amely az értelem előtt átjárhatatlan: de az emberben van olyan, ami mélyebb és hatalmasabb az emberi észnél. Ha valóban van ilyesmi az emberben – és láttuk, hogy van, akkor az

[94] Scholz, i. m. 108.
[95] Bölcs 14,11.
[96] Scheler: Vom Ewigen im menschen, 559–562.; Cf. Przywara: Religionsbegründung, 112.
[97] Madách: Az ember tragédiája, Falanszter.

csak természetfölötti eredetű lehet. S hiába nagyszerű, felemelő, s végtelen áldást jelentő tényező ez az észfeletti ösztönzés, először mégis csak corpus alienum-képpen hat. Mielőtt áldást adna és belépne a természet vérkeringésébe, hogy megnemesítse, előbb föltétlenül zavart fog okozni. Ahogy a must is előbb zavarossá válik, s csak azután tiszta borrá.

A természetfeletti ösztönzés először zavart okoz, s ebből a zavarból az ember hajlandó bálványimádásba menekülni. Ez a helyzet sebjellegű. A természetfeletti eredetű vallási nyugtalanság így per accidens gyengíti az embert az igazságosság erényének követésében, vagyis megsebzi az akaratot. Megsebzi, ahogy a nemes oltóág kedvéért meg kell sebezni az alanyt.

A kegyelmi ösztönzés révén az ember saját lelke mélységeiben kimondhatatlan fölséget talál. Könnyen eshetik abba a kísértésbe, hogy ezt a fölséget a sajátjának tartsa, s elfelejtse az Apostol figyelmeztetését: „Ha úgy kaptad, miért dicsekszel vele, mintha nem kaptad volna?"[98] Ebbe a hybrisbe esik a Vedanta misztikája, mikor a lélek bensejét, az Atman-t magával az Abszolútummal, a Brahmannal azonosítja, ugyanennek más formája az Übermensch-misztika, vagy a vér és faj misztikája, amennyiben őszinte.

Bizonyos-e, hogy ez a gőg vagy ez a nyugtalanság nem a természet tartozéka? Bizonyos, hogy a természet egyensúlyozott rendszer, s külső zavaró tényező nélkül általában az egyesekben is egyensúlyban is maradna?

Newmannel feleljük: „Vagy az vagyok, ami vagyok, vagy semmi. Első kötelességem, hogy belenyugodjam természetem törvényébe. Annyiban minden természet elégséges önmagának, hogy saját szükségleteinek, követelményeinek eleget kell tennie. Nem állhatna fenn olyan lény, amelynek alkotórészei egymással küzdenek..."[99] Már most az a nyugtalanság, amely az ész számára ellenőrizhetetlen és mégis szinte ellenállhatatlan homályos élmény hatása alatt arra készteti az embert, hogy ne elégedjék meg a természeti erkölccsel és értékeléssel, hanem minden erejéből, a komoly vallási életnek megfelelő lendülettel és elszántsággal menjen megmagyarázhatatlan és indokolatlan vágyak után – ez a nyugtalanság nem lehet a természet műve és tartozéka.

Mivel pedig a természeti erkölcsiséghez ragaszkodni erényes dolog, joggal állíthatjuk, hogy az említett nyugtalanság hatása alatt az embernek kisebb a hajlandósága a jóra, mint lett volna a tiszta természet állapotában. Ebben a nyugtalanságban megtaláltuk a természet sebének formális elemét, az erényre való beállítottság habituális csökkenését. Ez a nyugtalanság az akarat sebe.

[98] Ld. 1Kor 4,7.
[99] Newman: Grammar of Assent, 347. skk.

Amíg ezt a sebet nem vesszük számításba, az emberiség egész viselkedése érthetetlen marad előttünk. „A bölcseleti embertan teljesen az embernek felmagasló, természeti világot túlhaladó öntudatán alapszik."[100]

Mikor a rosszakarat sebét megtaláljuk az emberi lélekben, s természetfeletti eredetére rámutatunk, még nem vesszük tagadásba, hogy az ember természettől is lehet rosszakaratú. Isten különös adománya a paradicsomban ezt a rosszakaratot is lekötötte volna, hogy azután a különleges adományok elvesztésével a természetes rosszakarat újra kitör, az még nem seb. A természetes rosszakarat gyökere a teremtmény s a teremtett szabad akarat esékenysége. Hiszen a tiszta természeti rend körén belül is képzelhető bűn, tehát a fortiori rosszakarat. Mégis, a kísértés kevesebb és kevésbé heves lett volna. A tiszta természet embere sohasem érezte volna magában démoni, a józanész előtt megmagyarázhatatlan indulatok és törtetések feszülését.

Ennek a gondolatmenetnek nehézsége: ha így áll az ember dolga a természetfeletti rendben, ha hevesebbek lesznek kísértései, nagyobb a rosszrahajlása, akkor a természetfeletti rendbe emelés nem is olyan nagy jó. Akkor talán jobb lett volna az embernek a természet állapotában maradnia. Ennek a nehézségnek más összefüggésben így ad kifejezést egy kiváló elméleti apologéta: „A hiányok és igények nem vihetnek döntő szerepet az apologetikában, nem bizonyítják a természetfölötti rend létét, mert hiszen a természetfölötti nem hiányokat és igényeket okoz, hanem bőséges javakat ad, a természetfölötti hatás nem árthat a természetnek."[101]

Erre a nehézségre a felelet: Mindent tekintetbe véve, végső eredményben valóban nem árthat a természetfeletti a természetnek, sőt, végtelenül sokat használ neki, segít, emel rajta. Azonban semmi lehetetlenség sincs abban, hogy esetleg, per accidens igenis árthasson a természetfölötti beavatkozás a természet rendjének. A természet rendjében jobb gazdagnak lenni, mint szegénynek, nem lehet tagadni, hogy a természet rendjében ártott Szent Ferencnek az a természetfölötti ösztönzés, amelynek folytán a szent a szegénységet választotta jegyesévé.

Minden jónak az elfogadásával bizonyos velejáró rosszaknak az esélyeit is vállalnom kell. Akit magasra emelnek, nagyot eshetik, a legjobb, ha elromlik, a legrosszabbá válik (corruptio optimi pessima).

A természet sebei talán nem volnának elégségesek arra, hogy teljes bizonyossággal következtessünk belőlük a természetfeletti rendre – de mikor egyszer már fennállásukról tud a theológus, nem nehéz kimutatnia és megjelölnie

[100] Berdiaieff: Der Sinn des Schaffens. Tübingen, 1927. 58.
[101] Schmid, Alois: Apologetik, 235.

éppen azokat a hiányokat, amelyek a természet felemeltetésének egyenes következményei.

Annak megállapításával, hogy a természet fölé emelés per accidens hiányokat is jelent az ember számára, bizonyára nem vétség a természetfölötti helyes értékelése ellen. Hiszen a nagy hiányok nagy értékek árnyékai. S az is mutatja a mi isteni hivatásunk végtelen fölségét és értékét, hogy ilyen nagy bajok, amilyenek a természet sebei, szinte semmivé törpülnek a természetfölötti Istenközösség lehetőségének és adományának boldog tudatával és kegyelmével szemben.

Szent Tamás a világ léthiányából jut el öt úton a Természet Urához. A természet megtorpanásából pedig eljutunk a természetfölötti igazi mély megbecsüléséhez. A Nap megjelenésével elsápad a Hold meg a csillagok – ki venné ezt zokon a Naptól!

d) A gyengeség sebe

A természeti világ elsötétül a természetfelettinek a fényében. Ha valaki – akár csukott szemmel is – soká a Nap felé fordította arcát, olyan sötétnek és színtelennek tűnik utána a világ!

A keresztény tudatosan gyöngének vallja magát, a gyöngeséget nem szégyenli, sőt megnyilatkozásának alkalmait szinte szántszándékkal keresi.

A természeti értékelés a gyöngeséggel semmit sem tud kezdeni. A természeti erkölcs az önkéntes szenvedést, megalázódást nem ismeri. Hiszen az olyan lény, amelyik gyönge, vagyis természeti célját saját erejéből nem tudja elérni, elhibázott, megromlott, hitvány.

Az ember természettől fogva nem gyönge, ma sem születik gyöngének. Azonban a ránehezedő természetfeletti követelmények rögtön a gyöngeség sebét ejtik rajta, mihelyt cselekvésére sor kerül. A gyöngeség ellenállhatatlanul jelentkező tény a jelen emberi életben, de ezt a tényt a természeti értékelés nem hajlandó felismerni. A világ ma éppúgy nevet az állhatatosan alázatos keresztényen, ahogy nevetett az a római katona, aki a szamárfejes sgrafitto-t rajzolta, „Apollodorus imádja Istenét" felírással. Ha erre gondolunk, lélektanilag érthetővé válik, hogy volt kínai hittérítő, aki megtértjeinek nem merte megmutatni a feszületet.

Pedig az embernek el kell ismernie, hogy a maga erejéből jelen állapotában nem képes elérni célját. Ez az állapot tagadhatatlanul tökéletlen. S a tökéletlenség nem abban van, hogy természetfeletti céljához különös segítségre szorult, hanem abban, hogy még a természeti cél is túlesik természeti erőin. Most ugyanis a két cél egymáshoz van kötve, egyiket nem lehet a másik nélkül megvalósítani. Természet és természetfölötti csak elméletben választható el. „Egy életem, egy halálom, azt is a Te kezedbe ajánlom!" Így szól minden ke-

resztény lélek Istenhez. Az életet nem lehet megosztani: vagy egészében sikerül, vagy egészében elromlik.

Ezt az igazságot nem akarja elfogadni a liberalizmus. Az élet tényeitől elzárkózott bölcselet az emberi természetet lényegében nézi, nem törődik a tényleges körülményekkel, s akkor megállapítja, hogy „a bölcselet előtt nincs semmiféle tekintély", hogy „az állam semmi tekintettel se legyen az Egyházra",[102] és a laicizmus egyéb hasonszőrű tételeit. Ez mind rendben volna, helyes volna a tiszta természet állapotában, a zárt természeti rend világában. De a valóságban nincs ilyen világ. A liberalizmus a tényekbe ütközik. A természetfölöttiség jelentkezik, dörömböl a mi szűk világunk falán. Viasszal tömte el a fülét, aki nem hallja, sötétkamrába bújt, aki nem látja.

Azt szokták gondolni, e világ bölcsessége épül tényekre, s a hit dolgai csak vélekedésekre, s elméletekre. Pedig a természetfölöttiség, s képviselője, az Egyház a tények szikláján áll, s ellenfelei mozognak az elméletiség ritkalevegőjű mezein. A gyengeség sebét lehet tagadni, de következményei elől nem lehet kitérni. A hitetlen tudomány, mint tudomány is hiányos lesz. A hitetlen állam, mint állam sem éri el célját. Ha nem lenne természetfeletti rend, akkor a hitetlen állam, illetve tudomány nem jutna bajba. Így azonban beteljesedik rajtuk Simeon jövendölése, amelyet a kis Jézusról mondott: „Íme, sokak *romlására* és sokak feltámadására tétetett ő Izraelben."[103] S maga az Úr Jézus megmondotta utolsó beszédei között: „A kő, amelyet az építők félrelöktek, szeglet fejévé tétetett. Aki ráesik erre a kőre, összezúzza magát, akire a kő ráesik, azt megnyomorítja."[104] Vagyis a természetfölötti mint tényleges erő lép a világba, állást kell foglalni, mellette vagy ellene. De a saját erejéből, Isten kegyelme nélkül senki sem foglalhat mellette állást. Pedig a sikerült életnek ez elengedhetetlen feltétele.

A természeti gondolkodás szempontjából nevetséges dolog gyöngeségben dicsekedni.[105] A kereszt jel, amelynek a természetes érzés ellene mond. S ez nem is meglepő, hiszen a kereszt a gyöngeség sebének jele, és minden sebtől borzad a természet. Azonban ez a seb is, mint Krisztus öt sebe, dicsőségessé lehet.

Magunkban kevesebbre vagyunk képesek, mint természetünk megkívánja – kegyelmi segítség nélkül nem élhetnénk teljes értékű életet. De ez nem sérelem, nem baj: mert a kegyelem erői végtelenül messzebb visznek, mint saját erőnk.

[102] Cf. IX. Pius Syllabusát, különösen D. 1710, 1755, 1777.
[103] Lk 2,34.
[104] Lk 20,17–18.
[105] 2Kor 12,5.

Az imádságos életben látszik ez meg leginkább. Általában azt lehet mondani – jóllehet, az ilyen beszéd kissé külsőséges –, hogy minél magasabb fokú a misztikus imádság, annál inkább elzsibbadnak, elhallgatnak a természeti tehetségek, képességek. A misztikus állapotot jellemzi a „ligatura potentiarum".[106] Az ember egész tehetetlen lesz. A természet megütközik az ilyenen. Puszta természeti szemmel nézve ez nagy csúfság, életcsökkenés. Ez az életcsökkenés nem méltó ugyan a javakhoz, amelyeket általa nyer az ember, de mégiscsak fennáll és tanúskodik a természet sebéről. Az imádságos élet legmagasabb fokán sötétségbe borul a lélek, a „misztikus éjszakákon" kell átvonulnia. Később részletesebben tárgyaljuk a misztikus éjszakák mibenlétét, de a jelen összefüggésben könnyen megállapíthatjuk, hogy szintén csökkentik a lélek hajlamát az erősségre, a világi cselekvésre, s ennyiben szintén tanúi a gyöngeségnek, amelyet a természetfölötti rendbe emelés per accidens az emberre mért. A szentekben ez a seb a szeretet sebe, Szent Terézia angyalt lát, aki nyilával szívébe szúr – de a seb mégiscsak seb marad. Ezért a természeti ember borzadása és megvetése a misztikus élettel szemben. Az a teljes megsemmisülés, amelyet a misztikusok olyan állandóan és egyöntetűen hangoztatnak, számunkra megdöbbentő és elfogadhatatlan. Hogy az ember ilyen teljes önátadással, sötétbeugrással, önfeladással kénytelen üdvösségét munkálni, azt méltán nevezhetjük a természet sebének.

e) A rendetlen vágyakozás sebe

A vágyóképesség sebe, a rendetlen vágyakozás a legkiáltóbb, legkézzelfoghatóbb mind között. Jelen állapotunkban olyan nagy szerepe van a rendetlen vágyakozásnak, hogy kegyelmi eszközök szükségesek vele szemben már a természetes erkölcsi rend betartásához is. Föntebb részletesen igazoltuk, hogy ez az állapot nem természetes. Most már tovább megyünk, hogy a rendetlen kívánság jelen nagy ereje is, mint a természet többi sebe, az ember természetfölötti rendbe való felemelésének per accidens következménye.

Első tekintetre állításunk meglehetősen valószínűtlennek, sőt, szinte jámbor füleket sértőnek hangzik. Hogyan is lehet a természetfölöttiség elvének, a kegyelemnek, a „lélek lelkének" ilyen lealacsonyító, az anyagvilág felé taszító erőt tulajdonítani?

Annál aggodalmasabbnak látszik tételünk bizonyításába bocsátkozni, mert egy felelőtlen áltudomány ugyancsak szennyes kézzel nyúlt bele a vallás szentélyébe, hogy a szentet az ebeknek dobja és a gyöngyöket a sertések elé. Az érzéki kívánságot és a kegyelmi vonzást lehet kegyeletlen, értelmetlen és bűnös módon egymás mellé állítani. Így tesz az az iskola, amely minden vallásos

[106] Cf. Poulain: Les graces de l'oraison, 200. skk.

élményben és érzésben a nemi ösztön félrehajlását vagy „sublimatio"-ját véli felfedezni.

Túlságosan nagyra becsülnénk azonban ezt az iskolát, ha engednénk, hogy kapkodásai és nagyotmondásai elijesszenek Isten örök terveinek és igazságainak kutatásától. Jól tudjuk a természetfölötti és a természet különbségét, de mert „látta Isten, hogy mindaz, amit alkotott: igen jó volt",[107] a kegyeletes lelkületnek nem kell visszaborzádnia attól, hogy Isten természeti és természetfölötti műveit párhuzamba helyezze.

A párhuzam s a megállapítandó kölcsönös hatás még messze van az azonosságtól, sőt éppen szigorúan kizárja az utóbbit. Kétségtelen, hogy a concupiscentiának és a természetfölötti Isten-bírás vágyának egészen más az objectum formale-ja. Itt két külön világról van szó, amelyet csak az alany, az ember kapcsol össze. A két világ egymásra hat, de csak azért, mert az hordozza magában, aki az isteni elgondolás és előrerendelés szerint a világok, láthatók és láthatatlanok, anyagiak és szellemiek, magasságok és mélységek kapcsolója, egybehangolója, a teremtett mindenség középpontja, az ember. Mert az embert így nézzük, vissza kell utasítanunk azt a látszólag mérsékelt, de valójában annál veszedelmesebb felfogást is, amely az ember minden működését és törekvését egy nevezőre akarja hozni, s ezt a nevezőt az élet és élvezet igenlésében véli megtalálni. Az említett felfogás az élvezetvágyat tartja minden gondolat és cselekedet végső rugójának, s azután az életigenlés („libidó") egyformán teljes jogú és teljes értékű megnyilatkozásának veszi az égi és a földi szerelmet, a mennyei és a nemi éroszt, éppen úgy, mint akár a hatalomvágyat és a lelkiismeretességet.[108]

Az ilyen gondolatokkal szemben a helyes irányra mutat, de a tévedés mögött meghúzódó igazság-szemcsékre is figyelemmel van Prohászka, mikor így ír: „Minden életnek, a szervesnek éppen úgy, mint a szelleminek, tulajdonsága, hogy szereti s állítja magát... Ha valamely lényben kétféle élet van, akkor ez a tendencia kétfelé érvényesül. Minden szeretet ideálokkal dolgozik. A fajfenntartás éppen úgy, mint a lelki élet. A földi szerelem ösztönei s ingerei között is ott villog az ideál... Nemcsak a nemi élet dolgozik érosszal, vagyis fölfelé törő s a szebb ember képét elénk varázsló indulattal, hanem a lelki élet is. Ez a lelki élet független a nemi érosztól, s egészen más ideálokkal játszik. Mert ahogy az erkölcsi s szellemi világot nem lehet visszavezetni a nemi életre, úgy éroszát sem lehet a nemi szerelemmel azonosítani. Ezen mesterkedtek a régi szofisták, ezen mesterkednek azok az egyoldalúan tájékozódó pszichológusok és orvosok, akik például az Isten iránti szeretetet s hevülést csak travesztált nemiségnek tartják. Ezek még nem hatoltak be az életeknek s ezzel a szerelemnek hierarchiájába..."[109]

[107] Gen 1,31.

[108] Jung: Symbole und Wandlungen der Libido.

A lelki és testi érosz viszonyáról tehát annyit lehet állítani, hogy a kettő analóg. A bölcsesség, amely „játszadozik a föld kerekségén",[110] szereti egyik, csekélyebb művén a másiknak, a szebbnek bizonyos halvány körvonalait előtüntetni. Az Egyház hite mindig ismerte és tisztelte a Bölcsességnek e játékát. Hiszen az elmúlt század farizeizmusának botrányköve, az Énekek Éneke földi szerelem és jegyesség képében tárja elénk éppen az Isten természetfölötti bírására vágyó lélek esengését, és a sugalmazott szent könyv nyomán az igazi nagy misztikusok is hasonló képekbe öntik mindazt, ami szívüket betölti,[111] s amint minden jóval, úgy evvel az analógiával is visszaélnek a miszticizáló írók.

Másrészt meg az igazi nemes szerelem mindig valami kimondhatatlan mélység örvénylését érezte maga alatt, valamit, ami túlhaladja a merőben racionális életstílus határvonalait.

„Soh' sem találkozott még két szerelmes
Csókban, hogy ne érezte volna: Más
Is ott van. S szinte sírtak, mert soh' sem
Találták meg."[112]

Kedvező esetben a két szerelem megfér egymással, sőt tökéletesíti egymást. Ebből a konstellációból született Dante *Commedia*ja. Nem mindig ilyen szerencsés a két tényező találkozása: Danténak is sokat kellett bolyongania és szenvednie, sötét erdőn és üldöző vadak között járnia, míg „a helyes utat meglelé". A természetfeletti vonzás új energiákat állít az életfolyamba, új lökéseket és indításokat ad, s a meggyorsult folyam zúgóján, az „érzékiség zúgóin"[113] könnyebb elesni. Mint minden jóval, a kegyelmi vonzás újonnan nyert ereivel is vissza tud élni az ember, s azokat a homályos sejtelmes vonzásokat bele fullaszthatja az érzékiség sodrába. Az ilyenről írja Prohászka: „Gondolj bűnös szeretetekre, gondolj a szeretet fönséges misztériumának e megszentségtelenítésére, szemétdombokra hullt mirtuszkoszorúkra, a legszörnyűbbre,

[109] Prohászka Ö. M. XIV. Lélek-keresés és lélek-megtapasztalás, 289.

[110] Példa 8,30.

[111] Szent Bernát, Keresztes Szent János, Nagy Szent Terézia.

[112] Never have two lovers kissed but they – Believed there was some other near at hand – And almost wept because they could not find it. Yeats: Plays, 166 (The Shadowy Waters).

[113] Prohászka, Ö. M. V. 110. Diadalmas világnézet, 14. fejezet.

amit ember tehet, a mindennapos erénytaposásra, a szeretet istenpatakjának szennyeseire... Legjobban vétkezik az, aki szeretetben gázol."[114]

Hogyan lesz a természetfölötti vonzásból olyan erő, amelynél fogva az ember kevésbé ellenálló az érzékiség kísértéseivel szemben?

Az előbb láttuk, hogy teheti az embert a vallási ösztön közvetve hajlamosabbá a bálványimádásra. Az ember természetes ismeretei számára megmagyarázhatatlan vallási nyugtalánságából a bálványimádás révén akar menekülni. A lelkébe hatoló titokzatos hangok ettől elnémulnak, s nem zavarják többé – vagy pedig, a jobb esetben, öntudatlanul is, de eleget tett ösztönzésüknek (ha a bálványimádás csak materiális). Ilyen bálvány szerepét az érzéki ismeret is viheti, akár természetimádás formájában, akár a szent Páltól megbélyegzett formában („kiknek istenük a has"[115]), akár úgy, hogy a nemi érosz szolgálatába állítja azt az erőt, amellyel természetfölötti hivatását kellene munkálnia.

Ez az elhajlás és eltévedés annál könnyebb, mert a természetfölötti hatásokat mindig természeti magánvalók hordozzák. S elég egy kissé elhamarkodni az ítéletet, vagyis elég az értelemnek kissé kotnyeleskednie, hogy a természeti magánvalónak tulajdonítsa a természetfölötti értéket. A lélek érzi a természetfölötti vonzódás, „pondus" súlyát, s mivel az érzést a természeti tárgy megjelenése váltja ki benne, hajlandó azt a tárgyat állítani vágyai célpontjába, különösen, mikor már úgyis vannak benne tendenciák, irányulások az után a tárgy után. Úgy gondoljuk, ezt a helyzetet írják le a Bölcsesség könyvének szavai: „Fascinatio nugacitatis obscurat bona et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia."[116]

A természet kétségtelenül tele van ösztönzésekkel, sugalmazásokkal, amelyek magukban véve igen reálisak és hatalmas mozgatóerővel bírnak, de a józan fontoló „geometriai" ész[117] előtt felfoghatatlanok és semmit sem nyomnak. Mihelyt rájuk figyelünk, szétfoszlanak és elrejtőznek, mint Tünde Csongor elől. A kegyelem vonzása át- meg átjárja a világot, és akinek megvan hozzá a „denevérszárnya, szenzóriuma", az megtalálja a teremtésben az Istent boldogító gyönyörűséget. Ez nem a teremtés tartalma, a természetnek nem alkotórésze Isten gyönyörűsége.[118] Mégis joggal mondja Prohászka: „Isten felé kell futnunk, a világegyetemet átreszkettető érzelmek minden tüzével s az Istent

[114] Prohászka: Ö. M. VII. 296. Élő Vizek Forrása, 13. fejezet.

[115] Phil 3,19.

[116] Bölcs 4,12. „Mert a bűn igézete elhomályosítja a jót, és a szenvedély bódulata megrontja az ártatlan lelket."

[117] Pascal: Pensées, 1.

[118] Horváth Sándor: A Szentlélek hárfája. Prohászka mint misztikus. (Brisits Frigyes szerk.: Prohászka. Tanulmányok. Szociális Misszió Társulat, Budapest, 1928.) In: Horváth Sándor: Örök eszmék és eszmei magvak. Szent István Társulat, Budapest, 1944. 206.

betöltő boldogító gyönyörűséggel. A teremtésből kell ezeket az érzelmeket kiolvasnunk, mert bele vannak szőve."[119]

A természet hatalmasabb érzelmeket vált ki az emberből, mint amennyi benső értékének megfelel. Tanúskodnak erről a zsoltárok,[120] vagy a három ifjú éneke a tüzes kemencében, vagy a Cantico di frate Sole, vagy Szalézi Szent Ferenc akármelyik lapja. De tanúskodik emellett akármelyik az igazi nagy költők közül is, pl. Wordsworth vagy Keats vagy Vörösmarty. A világba áradott kegyelem nagyobb súlyt, értéket, vonzást kölcsönöz a természet egyes tárgyainak az ember szemében, mint aminővel azok magukban véve bírnak. Ez magában véve jó dolog, de veszedelemmel jár: alkalmat ad ugyanis a rendetlen kívánság bizonyos igazolására. Az ember e világgal való érintkezésben vette örök hivatását célzó ösztönzéseit: könnyű megtévednie s az e világ révén nyert ösztönzéseket e világ céljainak, nevezetesen a világi kívánságnak szolgálatába állítania.

Ez a meggondolás érthetővé teszi a rendetlen kívánságnak a természetesnél jelenleg jóval nagyobb erejét. Ez az erő csak kölcsönvett, mint a Hold fénye. Akinek „Napja a Nap", akit megfogott az átélt, tudatossá tett hit, annak „lába alatt a Hold", a világi kívánság és a „feje fölött tizenkét csillagú korona"[121] a teremtett világ helyes értékelése.

Ehhez azonban az ember részéről szükséges, hogy a hit, a természetfölötti világ egyetlen eligazító világossága, teljességgel átjárva legyen. Míg ez meg nem történik, az ember járatlan és ügyetlen marad a számára magasabb világban. Nem nevelkedett bele, tehát csetlik-botlik benne. Ez magyarázza meg azt a különösnek látszó tapasztalatot, hogy a természetfölötti vonzások és sejtések iránt való érzékenység nem mindig biztosítja a bűn és hiba nélkül való életet. Sőt gyakran éppen az ilyenek életét tarkítják kilengések, sőt bukások. S talán éppen ezért kereste és szerette annyira a bűnösöket Üdvözítőnk: látta, hogy sokszor a természetfeletti vonzás ereje tette az embereket gyöngékké. Nincs tehát azon csodálkozni és megütközni való, ha Magdolnában a szeretet erejét a méltatlan tárgy nem semmisítette meg s az egyedül szeretnivaló Jó nem vetette meg.

A vágyóképesség sebe szoros összefüggésben van a többi sebbel. A többi már tartalmazza ezt is csíra szerint. Viszont ebben kimutatható a másik három seb összegezett hatása. Minthogy a rendetlen kívánság a természet legkiáltóbb sebe, amely a többit is mintegy összefoglalja, elég volt dolgozatunk bevezető részében a természetes vágy határaival foglalkoznunk az emberiség jelen álla-

[119] Prohászka, Ö. M. VII. 262. Élő Vizek Forrása, 6. fej. Hasonló gondolatokkal bőven találkozunk az Ö. M. 5–8, 23, 24, 15–19. köteteiben.

[120] 8; 17; 18; 28; 35,8–10; 41; 62,2–3; 64,10–14; 97; 103; 147; 148.

[121] Jel 12,1.

potának a természeten túlmutató jellege kimutatására. Ezért mondja Szent Tamás, hogy a rendetlen kívánság az áteredő bűnnek mintegy anyagi összetevője: „az áteredő bűn *formale*ja az eredeti szentség elvesztése, amely szent kegyelem az ember akaratát alávetette Istennek: minden más lelki erőnek a kibicsaklása az eredeti bűnnek anyagi eleme: minthogy pedig a többi képesség kibicsaklása (inordinatio) leginkább abban nyilvánul, hogy rendetlenül törnek a múlandó javak után, s ez az, amit egy szóval *concupiscentiá*nak mondunk, az eredeti bűn anyagi elemét a concupiscentiában jelölhetjük meg".[122] A rendetlen vágyódásban csattan ki a természetfölötti rendbe emelt, de a teljesség és épség adományaitól megfosztott emberi természetnek minden gyengesége.

A sebzett értelem ugyanis nem tájékoztatja eléggé az embert a jelen világrendben, s így nem akadályozza meg az akarat tévedését. Az akarat bálványává teszi a múlandó javakat bennük és általuk megnyilatkozó múlhatatlan kedvéért. E múlandó javak között különösen kiemelkednek az érzéki örömök, amelyeknek az ember nem is áll ellene, mert a gyöngeség sebe hozzászoktatta a passzivitáshoz. Így azután előttünk áll az érzékiség sebe, mint a természetfölötti rendben, de esett állapotban élő ember jellemzője.

Szent Tamás azt tanítja, hogy ez a rendetlen kívánság az eredeti bűn következménye. A jelen gondolatfűzésben azonban alig volt szó eredeti bűnről. Nem követtünk-e el jogtalanságot Szent Tamás szavaival, mikor idegen és igazolatlan gondolatok talajába ültettük őket? Hiszen, úgy látszik, a rendetlen vágy szerintünk nem is az eredeti bűn, hanem a természetfeletti rendbe emelés következménye.

A két gondolat csak látszatra különbözik. Hiszen az eredeti bűn, amint föntebb kifejtettük, nem okozott benső változást az emberben, csak a már meglevő gyöngeségeket tette nyílt sebekké, azzal, hogy erőszakosan letépte róluk Isten áldó, gyógyító kezét. Mikor Isten a természetfölötti hivatás nemes termőrügyét, gallyacskáját az emberbe oltotta, meg kellett sebeznie a természetet. Szerető Gondviselése nem hagyta a sebet nyíltan, hanem befedezte bőkezűségének a természetet megtetéző adományaival, az emberiséget ilyenformán nemcsak menyasszonyává tette, hanem ékes jegyesi köntösbe is öltöztette. A kegyelem balzsama gyógyulást is hozott volna a sebre. De a bűn letépte az emberről a menyasszonyi köntöst (a halhatatlanság, a rendkívüli tudás, a rendetlen vágyódástól való teljes mentesség adományait, sőt, letépte a gyógyító balzsamot is, a megszentelő kegyelmet), de a beojtott termőrügyhöz már nem fért hozzá. Így azután az oltás körül nyilvánvalóvá lett a seb. Joggal nevezhetjük okozónak a bűnt, hiszen anélkül begyógyult volna, de nem helytelen

[122] Ld. STh, Ia IIae, q. 82. a. 3. c.

az sem, ha a sebeket a természetfölötti hivatás accidentális következményeinek tekintjük.

Ezek után négy okát a következőkben jelöljük meg: *formális* az erényre való készség csökkenése, *materiális* maga az ember, *finalis* a természetfeletti hivatás, *efficiens* a segítő kegyelem észfeletti ösztönzése. A sebek fent adott verbális definíciója után itt már megadhatjuk a reálisat, a négy ok egy mondatba foglalásával: *az emberi természet sebe az ember erényre való természeti hajlandóságának csökkenése a természetfeletti életcél érdekében adott észfeletti kegyelmi ösztönzés hatása alatt.*

Newman klasszikus szavaival foglaljuk össze az eddig elmondottakat: „Isten kegyelme az égbe hívott, de égi életet élni már itt a földön olyan feladat, amely minden földi képességet felülmúl. Mintha valaki valami jelentéktelen hangszeren mély és bonyolult harmóniákat akarna megszólaltatni. Aki így bánna azzal a szerszámmal, túlfeszítené annak erőit, s így feláldozná azt azon túl fekvő nagy eszméknek. És így bizonyos értelemben ez a földi élet és jelen természetünk áldozattá lesz az égért és az új teremtményért, hogy míg külső emberünk elvész, a belső én napról napra megújuljon."[123]

„A tiszta természet állapotában sem lett volna ugyan az ember erkölcsileg képes a természeti vallás minden igazságának megismerésére, de a fontosabbakat ismerte volna, és így eljuthatott volna természeti céljához, a természet sem lett volna teljesen ment a tudatlanságtól és a rendetlen vágyakozástól, de sebzettnek nem lehetett volna nevezni."[124] Mégis elmondhatjuk a természet sebéről a Bölcs mondását: „Jobb a seb, melyet a barát ütött, mint az ellenségnek csókjai".[125]

f) Az ördög szerepe

Az ellenség fondorlatos csókján jelen esetben az ördög csábítását lehet értenünk. Azt a csábítást, amely ősszüleinket bűnbe vitte. „A Szentírás a Sátánt e világ fejedelmének nevezi, és országáról beszél. A szentatyák ebben a tényben látják az eredeti bűn egyik legsúlyosabb következményét... Ennek a hitnek nagy liturgikai bizonyítéka az exorcizmus elterjedt használata. A Sátán uralmának tartalma abban áll, hogy a Sátán és az ő serege Isten engedelméből a végítéletig Isten országának ellenére dolgoznak."[126] Éppen ezért int az Apostol: „Vegyétek fel Isten fegyverzetét, hogy az ördög cselvetéseivel szemben helytáll-

[123] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*
[124] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*
[125] Vö. Péld 27,6. *(A szerk.)*
[126] Schütz: Dogmatika, I. 317.

hassatok. Mert nem test és vér ellen van a mi küzdelmünk, hanem fejedelmek és hatalmasságok ellen, e sötét világ uralkodói ellen..."[127]

Az ördög nagy ellenségünk, és a világ uralmára tör, de hatalma annyira nem terjed, hogy az ember természetét megtámadhassa, megsebezhesse. Sok bajt és szerencsétlenséget zúdíthat ránk, de lelkünk benső szentélyébe nem fér, lényegesen nem tudja megváltoztatni állapotunkat. Éppen ezért Szent Tamás magáévá teszi Origenes nézetét, hogy az ember helyzetét az ördög folytonos támadása és incselkedése nem súlyosbítja lényegesen. Mindenesetre több bűn és baj van a világon jelenleg, mint volna az ördögi kísértések szünetelése esetén – ez a különbség azonban csak nagyon is esedékes, mennyiségi különbség, bármennyire komor és végzetes lehet az egyes egyén számára.[128]

A természet romlása, illetve sebe csak indirecte az ördög műve, olyanformán, ahogy a tűznek csak indirecte oka az, aki a fát vágja. Közvetve mindenesetre az ördög okozta sebünket, mikor a rosszra tanította Évát, s a meglévő sebet is igyekszik elmérgesíteni és a maga céljára használni az ember helyzetében lévő adottságokat. Mégis, az ember bukott állapotában is nagy különbség van a megsebesült és az ördögnek átadott természet között. Chesterton szerint[129] ezt a különbséget szépen szemlélteti Róma és Karthágó viszonya. Mindkettő pogány és bűnös. De Róma megérzi a természet sejtelmességén átszűrődő, fátylán átderengő isteni behatásokat. Vannak szent ligetei, ahol „numen adest". Számára ember- és lélekfeletti erők színtere a szántóföld és az otthon – minden zugot benépesítenek a lares, manes, penates. A családi tűzhely, a mindennapi élet, sőt még a jogi viszonyok is isteni szentesítést nyertek. Hiba, hogy mindazokat az isteni behatásokat, amelyek a múlandóság e világát átjárják és Golfáram módjára átmelegítik, külön-külön megszemélyesítik. Ezt a hibát joggal ostorozza például szent Ágoston a *Civitate Dei*ben. De éppen az ott felsorolt adatok arra mutatnak rá, hogy a rómaiban valami megható pietás élt a hétköznapi munkák és prózai foglalatosságok között megbúvó és rejtezkedő természetfölötti iránt. A rómainak sok bűne lehetett, de manicheus nem volt.

A manicheizmus, amely a világot a Rossz elvének tulajdonította, az ördög vallása. Karthágó is az ördögöt imádta. Róma természetimádó: kinyilatkoztatás nélkül ilyenné lenne az emberiség jobb része. De Karthágó már természetellenes. Az életet minden módon tagadja és üldözi. Róma tisztelte nagy embereit: túlment a határon, mikor istenítette őket. De jobban tett, mint Karthágo, amely gyűlölte őket. Róma a megsebesült természet képviselője és szimbóluma, Karthágó az ördögnek átadotté, a Molochnak áldozóé.

[127] Ef 6,11–12. Cf. Scheeben: Dogmatik, II. § 205. 671–683.
[128] STh, I. q. 114. különösen a. 3. c.
[129] Chesterton: The Everlasting Man. London, 1925. I. r. VI.; VII. fej.

A természet sebei magukban még nem jelentenének természetellenességet. Sőt, a természet sebei dicsőséges sebek. Nem gonoszságról vagy romlottságról tanúskodnak, hanem az ember végtelen méltóságú hivatásának jelei. A természet nem képes betölteni az ember végtelen vágyát, s ezzel is segít megvalósítani Isten magasabb szándékát. Ha a sebek csak negatívumot, hiányt jelentenének, a tiszta természeti állapot jobb volna a mainál – de a mai végtelenül jobb valójában, mert a sebzettség csak a paradicsomi állapothoz képest hiány, a természetihez képest léttöbblet. Igaz, hogy ez a léttöbblet fájdalom, de az életgyarapodás nem lehet fájdalom nélkül. „Minden, ami nem Ő, fájdalmas" – mondja a hindu bölcs az Abszolútumról. A magasabb alak felvétele, a fejlődés nem lehet a régi forma bizonyos lerombolása nélkül. A fájdalom és rombolás csak átmeneti jelenség, de nélküle nincs átmenet. Ez az arisztotelészi elv: „Generatio unius corruptio alterius"[130] általános érvényéből következik a teremtményi, változásnak alávetett világban. A sebek a természetfölöttiségbe lépő embernek azt az életmozzanatát jelzik, mikor a fejlődésért való romlás áll előtérben.

Az ilyen közbenső állapot elkerülhetetlenségére az Üdvözítő nem egyszer felhívja a figyelmünket. „Az asszony, midőn szül, szomorúsága vagyon, mert eljött az ő órája. Mikor pedig megszülte a gyermeket, nem emlékszik a szorongattatásra örömében, hogy ember jött a világra."[131] Ha a földbe vetett mag meg nem hal, nem hoz termést.[132] A szűk kapu visz be az örök életre.[133] Az Evangélium és a világmindenség alaptörvénye a kereszt – s ehhez a törvényhez illeszkedik az emberiség sorsa, mikor sebében van megváltásának kezdete.

Mikor a kegyelmi hatásra mutatunk rá, mint az ember megsebzőjére, már arra is utalunk, hogy a sebző egyúttal a gyógyító is. Ha tehát az eddigiekben a sebek mibenlétét és okukat vizsgáltuk, ezután a sebzés folyamatát próbáljuk leírni s egyben a gyógyulás útját és módját is tárgyalni. A két folyamat szorosan összetartozik. Ennek a gondolatnak Szalézi Szent Ferenc így ad kifejezést: „Ha szivárvány érinti az aspalatus-tövist, liliomnál illatosabbá teszi. Hasonlóképpen a mi Urunk megváltói műve is nyomorainkat, mikor hozzájuk ér, hasznosabbá és kedvesebbé teszi, mint amilyen az eredeti ártatlanság lehetett volna."[134]

[130] Arisztotelész: De generatione et corruptione, I. 3. 318 a 29–31.; Aquinói Szent Tamás: STh I. q. 118. a. 2. ad 2.; Ia IIae, q. 113. a. 6. ad 2. stb. *(A szerk.)*
[131] Jn 16,21.
[132] Jn 12,24.
[133] Mt 7,14.
[134] Szalézi Szent Ferenc: Traité de l'Amour de Dieu, II. k. 6. fej.

III. A sebző és gyógyító kegyelem

a) Segítő kegyelem és tudatvilág

A kegyelem meggyarapítja az életet és épp e gyarapítás által új, gyakran fájdalmas igényeket ébreszt. Vetőmag, amelynek kedvéért fel kell hasogatni az anyaföldet, amely állandóan a földön kívül álló erők behatását követeli fejlődéséhez. „Isten a vetőmagvakat más világokból vette, úgy hintette el itt a földön és úgy nevelte fel kertjét. Felnőtt minden, ami felnőhetett, de a termés csak a másvilággal való összeköttetés titokzatos érzésében él és gyarapodik. Ha meggyengül vagy megsemmisül bennünk ez az érzés, akkor elpusztul bennünk a termés is."[135]

Az ember nem valósíthatja meg az „autarkiát": mint a madárfiókák a fészekből, úgy csipognak az emberi vágyak kifelé a fészkén túlra. A Kegyelem Szerzője ojtotta belénk a vágyat a természetünket meghaladó örök isteni titkos Jó után. Ezzel a vággyal sebet ejtett rajtunk a segítő kegyelem. Eddig a posteriori bizonyítottuk ezt – de kiviláglik a segítő kegyelem mivoltának elemzéséből is. Ha egyáltalán van segítő kegyelem, annak kell nyugtalanítania, fájdalmat, izgalmat okoznia.

A segítő kegyelem természetfölötti indítás üdvös cselekedetekre, amely a cselekvő szabadságát nemcsak hogy nem csökkenti, hanem biztosítja, sőt növeli. Felhív a cselekvésre, kopog, zörget, izgat.

Mást cselekvésre bírni kétféleképpen lehet: kényszer vagy sugalmazás útján. A kegyelem nem kényszerít, nem akaratunk ellenére tételeti meg velünk azt, ami üdvös. A kegyelem sugalmaz, vagyis szabadságunkat fölemeli, vágyat ébreszt bennünk, hogy azután e vágynak szabadon tegyünk eleget. Nem merül ki ebben a segítő kegyelem szerepe: de amennyiben serkentő, megelőző, annyiban mindenesetre vágyat ébresztő.

A sebzést már e vágyébresztés által is eszközli a kegyelem. Ez az öntudatelőtti valóság, amely corpus alienumként izgatja a lélek organizmusát. Szalézi Szent Ferenc szavaival: „Szívünk oly régen vágyódott legfőbb Java után, s mégsem tudta, merre viszi ez a vágy, amíg a hit fel nem világosította. Hasonlók vagyunk azokhoz a jó athéniekhez, akik az Ismeretlen Istennek áldoztak... Szeretni akartam s nem tudtam, kit kell szeretnem... Nem értettem, hová vonnak igényeim, de semmi sem elégített ki, amit igényem tárgyává tettem. Volt annyi előérzésem a szeretetről, hogy vágyódjam utána, de még nem ismertem eléggé a szeretnivaló isteni jóságot."[136]

[135] Dosztojevszkij: Karamazov Testvérek. Magyar fordítás, II. 53. lap.
[136] Szalézi Szent Ferenc: Traité de l'Amour de Dieu, II. 15.

Ennyi elégséges az akarat és értelem megsebzésére. De az alsóbb képességek is megsebesülnek. Ennek a magyarázatát a kegyelem és az anyagvilág kölcsönös viszonyában kell keresnünk. A kegyelem tudatváltozást céloz, tehát kísérő testi változást is, mert tudatváltozás nem lehet testi változás nélkül. A testi, kísérő változás létrejöttét nem maga a kegyelem, hanem valamely testi behatás szokta megokolni. Van-e valami szorosabb összefüggés a kegyelmi ösztönzés és a kísérő anyagi változás között?

Erre a kérdésre többféleképpen lehetne felelni. Lehetne azt mondani, hogy a kegyelmi hatás és a kísérő testi változás között semmi összefüggés sincs. A kegyelmi hatást mindig kíséri ugyan testi változás, de csak azért, mert a test természete szerint állandó változásnak alávetett valami. „Spiritus ubi vult spirat."[137] A Lélekben bekövetkezett változás azután természetesen a testben is tükröződik.

A kegyelemnek az anyaggal való kapcsolatát úgy is lehetne képzelni, hogy minden anyagi hatást bizonyos szabályszerűséggel megfelelő kegyelmi hatás koronázza. Például valamely prédikáció hallgatása, mint testi tény, minden hallgatóban ugyanazokat a kegyelmeket hordozná.

Az igazságot e két szélső elképzelés között látjuk. Az anyag és a kegyelmi hatásokat nem köti ugyan egymáshoz állandó és egyértelmű meghatározottság (bizonyos kivételektől eltekintve), azonban a kettő között nem is csak merőben névleges a kapcsolat.

A természet sebeinek gyógyulásában a kegyelem és az anyag viszonyának vizsgálatából remélünk felvilágosítást.

b) Kegyelem és anyag

Minden természetfölötti élet természeti alapja az „engedelmességi képesség", potentia oboedentialis. Az engedelmességi képesség által Isten teremtményeit azok természeti erejét meghaladó módon használja az üdvösség rendjének kialakítására. Az Üdvösség rendjében elsősorban az eszes teremtmény van érdekelve. Ilyenformán a teológia legnagyobb gonddal és figyelemmel az eszes teremtmény engedelmességi képességét írta le. Az eszes teremtmény üdvözülhetése, vagyis engedelmességi képessége abban áll, hogy értelmének lehető tárgya a lét a maga egész kiterjedtségében. Más szóval: az eszes teremtmény, mint értelem részese, lényegénél fogva nem mond ellen a teljes lét megismerésére szóló lehetőségnek. Azaz nem szűnik meg önmaga lenni, ha a teljes Valóság ismeretére jut. Nem ellentmondás azt mondani, hogy az eszes teremtmény megismeri Istent úgy, amint van. Ha pedig nem ellentmondás, akkor

[137] Jn 3,8. A lélek ott fúj, ahol akar.

Isten megvalósíthatja. Tehát az emberben is, mint eszes teremtényben, megvan ez az engedelmességi képesség, amely abban áll, hogy az ember lényegénél fogva nem tartalmaz olyan mozzanatot, amely Isten színelátásának ellene mondana.[138]

Az eszes természet számára az engedelmességi képesség csúcsa az üdvözülhetés. Nyilvánvaló, hogy az esztelen teremtmény számára ez a lehetőség nem áll fenn. Van-e az esztelen teremtménynek, vagyis az anyagvilágnak is engedelmességi képessége, azt is természete fölé emeli-e az isteni rendelés?

Az anyagi világnak is van engedelmességi képessége, sőt, szerepe is van az üdvösség rendjében. „Minden teremtett létezőben van bizonyos cselekvő engedelmességi erő, amely szolgálhat a Teremtőnek – úgy, amint az eszköz-ok szolgál a mester-oknak, természetfölötti hatások létrehozására."[139]

A lélekben csak passzív, szenvedőleges engedelmességi erő van: mikor Isten a lelket az üdvösségre és az üdvösség útjaira vezeti, csak non-repugnantia-t talál benne, merő lehetőséget. Isten üdvosztó kegyével szemben aktív, cselekvő engedelmességi erőről beszélni ellentmondás. Hiszen az üdvosztás fölemelés, önmagát pedig semmi sem emelheti föl. A lélek engedelmességi ereje Istennel szemben abban merül ki, hogy a lélek nem szűnik meg önmaga lenni fölemelés esetén sem. A fölemelés után azért aktív marad, hiszen megszűnik önmaga lenni, ha aktivitását gyökeresen elvesztené. Ez azonban nem változtat a tényen, hogy ugyanarról az oboedentialitast és az activitast csak sensu diviso lehet állítani. Mégis azt mondottuk Pázmánnyal, hogy minden teremtett létezőben, s hozzátesszük, különösen az anyagiakban – van bizonyos aktív engedelmességi képesség. S ezt az aktivitást éppen az anyagiaknál hangsúlyozzuk a szellemiekkel szemben. Pedig az anyag és szellem kapcsolataiban az anyag passzív, a szellem aktív fél.

A természetfölötti rendben ez a viszony módosul. A kegyelemosztó Isten a lelkeket az élet magasabb szintjére emeli. Az anyaggal nem teszi, nem is teheti ugyanezt, azonban úgy használja az anyagot, hogy az a léleknek a legnagyobb szolgálatot tegye. Az anyagot is bekapcsolja a kegyelemosztásba, s ha már az anyag nem lehet kegyelem részese, legalább kegyelem eszközévé lesz. A részesedőnek, jelen esetben a léleknek a szerepe inkább passzív. Az adományozás eszköze, az anyag a mi esetünkben, inkább aktív. Ezért lehet az anyagiaknál bizonyos aktív engedelmességi képességről beszélni. Nem Isten beavatkozását fogadják aktivitással, hanem Isten kezében aktivitást nyernek.

[138] Az eszes lény engedelmességi képességét itt nem tárgyaljuk bővebben, hanem feltételezzük mindazt, ami Gardeil: Structure c. művének első kötetében, különösen a 338–348. oldalon és Garrigou-Lagrange: De Revelatione, 378–384. oldalon foglaltatik.

[139] Pázmány: Theologia Scholastica, in 3. S. Th. q. 62. a. 3–5. dub. 3.

Tehát az anyagnak is jutott hivatás a természetfölötti üdvrendben. Szolgai, de jó és hív szolgai feladatkör jutott számára, és bizonyos értelemben az anyagnak is szól a jutalmazó szó: Jó és hív szolga, menj be urad örömébe.[140] Az ember, mint testi-lelki lény üdvözül, a boldogságos Szűz felvétett magas mennyországba teste szerint is, a Titkos Jelenések könyve új földet és új eget ígér.[141]

Az anyag természeténél fogva alkalmas befogadó alanya külső erőhatásoknak. „Minden teremtménynek szenvedőleges befogadóképessége nagyobb tevőleges erejénél",[142] s különösen áll ez az anyagiakról, amelyeket éppen a potencialitas jellemez. Ha még az emberi lélek is, a benne rejlő potencialitásnál fogva, mint a sár a gerencsér[143] kezében, még mennyivel inkább ilyen az anyag!

E potencialitas megkoronázása a hypostatica unio, melyben az Isteni Igen maga veszi fel ezt a „szolgai alakot".[144] És hogy e szolgai alaknak milyen jelentősége van, azt az Oltáriszentség mutatja leginkább. Krisztus embersége, tehát teste is, Isten erejével működő szerv (instrumentum coniunctum)[145] a kegyelem létrehozására. A test, amely mindenre alkalmas potencialitásánál fogva, a bűn kapuja volt, az üdvösségnek is lehet kapuja, amint az Egyház himnusza mondja: „Peccat caro, mundat caro, Regnat Deus Dei caro."[146]

Az üdvösség eszközei anyagba öltözött hatóerők. Ilyen maga üdvösségünk Szerzője, ilyenek szentségei, ilyenek szentelményei, ilyen Egyháza, és ilyen az üdvösség alanya, az ember is. Az ember alkotásának, felépítésének és természetének a legnagyobb mértékben megfelel, hogy az üdvösségre az anyag közvetítésével jusson, és nevezetesen a segítő kegyelmeket is az anyagi tárgyak közvetítésével vegye. Hogy az anyag alkalmas kegyelmek közvetítésére, azt senki sem tagadhatja, aki Szent Tamással Krisztus testének és a szentségeknek fizikai hatékonyságát vallja. Hogy azonban *a segítő kegyelmek rendes közvetítője az anyagi világ,* az ebben a formában szokatlan állítás. Mégis azt gondoljuk, ez állítással mutattunk rá arra a mozzanatra, amely a természet sebe keletkezésének és gyógyulásának mikéntjét érthetővé teszi.

Milyen alapon tesszük ezt az állítást?

Először is arra a történeti tényre hivatkozunk, hogy az üdvösség rendjében eddig mindenütt és mindig anyagiak voltak a legfontosabb kegyelmi tények

[140] Mt 25,23.

[141] ApCsel 21,1.

[142] Rom 9,21.

[143] Garrigou-Lagrange: De Revelatione, I. 281.

[144] Ef 2,7.

[145] STh, 3. q. 62. a. 5. c.

[146] Hymnus Aeterne Rex Altissime. Ad Proc. In Festo Corporis Christi; Ismeretlen szerző: Áldozócsütörtökre. „Bukott a test, segít a test / Isten trónján isteni test." Sík Sándor fordítása. Sík Sándor: Himnuszok Könyve. Szent István Társulat, 1943. [Helikon, Budapest, 1989. 267.]

közvetítői. Szent Ágoston már a paradicsomi állapotban is kegyelemközvetítő szentségnek tartja a házasságot.[147] Szent Tamás ugyan mintha más véleményt tartana erre nézve, mikor így szól: „Az ártatlanság állapotában a bűn előtt az embernek nem volt szüksége szentségekre. A felsőbbrendű uralkodott benne az alsóbbrendű fölött, és semmiképpen sem függött tőle, mert amint a szellem alávetette magát Istennek, hasonlóképpen a lélek alacsonyabb képességei a felsőbbeknek, és a test a léleknék. Azonban ebbe a rendbe ütközött volna, ha a lelket akár a tudomány, akár a kegyelem tekintetében valami anyagi való tökéletesítette volna, aminő a szentségekben szerepel. És ezért a paradicsomi állapotban az ember nem szorult a szentségekre, nemcsak a bűnből való gyógyulást illetően, hanem még a lélek tökéletesedését illetően sem."[148] Azt gondoljuk, a két nagy egyháztanító véleménye lényegében nem annyira eltérő, mint látszik. A sebekből kigyógyult, felszabadult ember független az anyagtól, mert akármilyen anyag, akármikor lehet számára kegyelmek közvetítője, míg a felszabadulatlan, sebzett ember inkább van kötve a szentségek konkrét formájához. Szent Ágoston nem a szentség konkrét formájának megkötöttségét akarja kiemelni, amikor a paradicsomi állapot kegyelemközvetítő tényeit és intézményeit szentségeknek tekinti, s Szent Tamás sem foglal állást az ellen, hogy anyagiak közvetítsék az ember számára a magasabb életet, hanem csak az ellen, hogy a kegyelmek közvetítése, amint az a szentségek esetében történik, éppen bizonyos anyagiakkal forrott legyen össze, amelyeket az embernek vesződség és nehézség árán is, mindenképpen fel kell keresnie. A bűnbeesés után pedig a szentségi kegyelemosztás rendszere általánossá lesz. Vagy ha nem akarunk szoros értelemben vett szentségekről beszélni, legalábbis szertartásokhoz kötött kegyelmi tényekre utal az Ószövetség története. Ha figyelembe vesszük, hogy minden nép minden időben oly nagy jelentőséget tulajdonított a különböző vallási szertartásoknak, nem látszik túlságosan merésznek az az állításunk, hogy a kegyelem anyagiak által való közvetítésének legalábbis burkolt ismerete már az ős-kinyilatkoztatásnak tartalmául kellett hogy szolgáljon.

Az Egyház életében nagy szerepe van a megáldott anyagoknak, a szentelményeknek. „Nem mintha kegyelmi hatás tárgyai lennének, hanem mert az áldás által bizonyos lelki erő száll beléjük, amely által az embereket áhítatosságra indítják, hogy készségesebbek legyenek az isteni dolgokra."[149] „A szentelményekben összesűrűsödik és mintegy testet ölt az Egyház áhítata és papi lelkülete, miként szentelt falakba beveszi magát a századok áhítata és belopódzik a későbbi kor gyermekeinek lelkébe is. Az Egyház a szentelményekkel,

[147] Augustinus: De Genesi ad litteram, VIII. 6.; XI. 40. Ld. Schütz: Dogmatika, II. 259.
[148] STh. III. q. 61. a. 2. c.
[149] STh, III. q. 83. a. 3. ad 3.

mint áhítatának és hitének megannyi aranyszálával behálózza a katolikus hívőnek élete minden vonatkozását, átitatja vele környezetét, megszenteli minden léptét, és életét mintegy természetfölötti atmoszférába mártja. A szentelmények használata által a hívő kitárja lelkét annak az egyházi áhítat illatától áthatott légkörnek, és éled rajta."[150]

A szentelményeknek ez a hatékonysága ismét nemcsak morális okság eredménye. Nagyon erős racionalizmus kell ahhoz a felfogáshoz, hogy egy-egy jótékony kegykép, egy-egy szent hely csodálatos hatását csak azáltal nyeri, hogy a híveknek éppen ott jut az eszébe imádkozni. A szubjektivizmus és nominatizmus rovására kell írni, ha valaki az ilyen anyagi tárgyak kegyelemközvetítő erejét puszta alkalomszerűségnek tekinti. A szentelmény reális valami, megfelelő diszpozíciót igényel ugyan hatásához, de ezt minden más reális erőtényező is elvárja a tőle megnemesítendő és felemelendő alanytól, a diszpozíció fennállása esetén azonban hatását csalhatatlanul, ex opere operantis Ecclesiae, elvégzi. Az eredmény ilyenkor lényeges pluszt jelent a diszpozícióval szemben.

Az újkor legtöbb filozófusa szerint a színek, hangok, ízek, illatok, érzéki minőségek világa nem valóság, csak lelkünk kivetítődése a világba. Ez a filozófia azonban igazolhatatlan, hihetetlen és tarthatatlan. Felületes elgondolás, mintha valaki azt mondaná, hogy a muzsika csak az orgonában van, és nincs az orgonaművészben. Ha csak a történések materiális, fizikailag mérhető oldalát veszem, szerkeszthetek olyan világképet, amely a dolgokból csak a mennyiségi viszonyokat tünteti fel, de hol marad ez a kép a valóságtól. Az anyag nemcsak mennyiségi viszonyok hordozója, hanem színes és szépséges szellemi tartalmak kifejezője is: ezért az érzékek közvetítik számunka a gazdag valóság, a formák, alakító lényegek világát. Az anyag intelligibilitást hordoz, s nem csak esetlegesen váltja ki belőlem a gondolatot, mint a szél az eolhárfa hangját.

Az anyag kétféleképpen hordozhat intelligibilitást. Természetes formájának erejéből, vagy engedelmességi képessége alapján, a természetire ráhúzott újabb forma révén. Például ez a teleírt papíros valójában kétféle formát hordoz. Az egyik a papírságé, az azon fellépő szeszélyes körvonalú feketeség, a másik az értelem, amelyet kifejez. Ez a papíros most az olvasóban szinte fizikai szükségszerűséggel okoz bizonyos tudattüneményeket, tudniillik, az olvasottak percipiálását. Hogy azután az olvasó a tartalmat magáévá is tegye, el is fogadja, ezt már csak morális oksággal okozhatja.

Ha tehát már az ember is képes arra, hogy az anyagi tárgyakra bizonyos természetüktől idegen intelligibilitást kényszerítsen, anélkül, hogy ezzel természetükön erőszakot követne el – mennyivel inkább képes erre az Úristen! Már a közönséges nyomtatott betű megvalósítja, amit Szent Tamás a

[150] Schütz, i. m. II. 258.

szentelményekről mond: „non sunt gratiae susceptivae... sed adipiscuntur quandam virtutem spiritualem ad producendos effectus..." A papíros nem érti, amit ráírok, türelmes. De mégis megérteti mással. Éppígy az anyagi tárgy, amelyben nincs meg a „capacitas Dei", mégis közölhet segítő kegyelmet.

Tudjuk tehát egyrészt, hogy az anyag alkalmas szellemi, s közte természetfölötti hatások közlésére – tudjuk másrészt, hogy lelkünk a test révén termékenyül meg s fogad be külső szellemi behatásokat (nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu) s ez alapon fel merjük tenni, hogy a segítő kegyelmi hatásoknak legalább rendszerint a világ anyagi tárgyai a közvetítőik.

A főparancsolat megkívánja tőlünk, hogy minden erőnkből szeressük Istent. Minden tettünknek, gondolatunknak, áhításunknak, szívdobbanásunknak természetfeletti célunkra kell beállítva lennie. Ami nincs pozitíve beállítva természetfölötti célunk felé, az bűn.[151] De hogy a bűnt elkerüljük, hogy ily konzekvensen beállítsunk mindent a természetfeletti hivatás vonalába, ahhoz állandó kegyelmi segítségre van szükségünk. Cselekedeteink legnagyobb része az anyagiakkal van kapcsolatban, tehát kell, hogy az anyagiakat át- meg átitassa a természetfeletti segítő kegyelem, hogy mihelyt érintkezésbe jutunk velük, olyan erőt is nyerjünk, amely ezt az érintkezést bűn nélkül valóvá, erkölcsileg jóvá tudja tenni. Ez a gondolat burkoltan már a főparancsolatban benne foglaltatik, de a zsoltárok természetszemléletének [is része], amelyre föntebb[152] utaltunk: mikor a szent szerző „megrészegített földről" beszél. Az Énekek Énekének egész értelme rejtve marad, ha nem látjuk a szent szerzővel az anyagi dolgok fátyla mögött a teremtményeken kiömlött Istent. A világ teremtésekor ott lebegett Isten Lelke a vizek felett: s a rendezés munkája után nem hagyta magára ezt a földet, hanem „az Úr Lelke betöltötte a föld kerekségét, s ez, amely mindeneket betölt, bírja a szavak tudományát".[153]

Végül pedig szent Pál a rómaiakhoz írt levelében[154] közelebbről rámutat a természet titkára, az anyagvilág vágyébresztő kegyelmi telítettségére, mikor így szól: „A teremtmény várakozása Isten fiainak kinyilatkoztatására vár. Mert hiúságnak vettetett alá a teremtmény, de a teremtmény meg fog szabadulni a romlandóság rabsága alól, Isten fiai dicsőségének szabadságára. Tudjuk, hogy minden teremtmény nyög és vajúdik mindmáig."

Szent Pál itt a test és anyag jövendő megdicsőüléséről beszél, eszchatologikus tárgyalásban. Azonban az a mód, ahogy a teremtmény vágyakozását írja le valami olyan romlatlanság és dicsőség után, amely a természetet mint olyant

[151] Ld. Billuart, Prümmer, Merkelbach megfelelő helyeit.
[152] 38. lap. [E kötetben: 122. lábjegyzet.], Ps. 64.
[153] Bölcs 1,7. Akkomodált értelemben. Az összefüggésben egészen más jelent.
[154] Róm 8,20.

meg nem illeti, mutatja, hogy itt tulajdonképpen a természeti, anyagi világ természetfölötti átitatottságáról, áthevítettségéről is bizonyosságot nyerhetünk. Az anyag az üdvösség rendjének jó szolgája, ezért vár rá megdicsőülés az üdvrend beteljesedésével. S erre a megdicsőülésre már „várakozik", „nyög utána" – azaz bennünk ébreszti a vágyakozást, és kelti az örök élet vágyát, azt a búgó vágyat, amelyet a Szentlélek galambképe érzékeltet.

Mielőtt Szent Pál e passzusának tartalmát tovább fejtegetnők, egy pillanatra megállunk, mert itt egész eszmemenetünknek mindegy vízválasztójához jutottunk. Többé-kevésbé járatlan utakon értünk idáig, s nem dicsekedhetünk azzal, hogy ez utakat lényegesebben megkönnyítettük, s mindenütt a legpontosabban kiépítettük volna. A részletekben sok segítséget nyertünk, amint arról jegyzeteink tanúskodnak, azonban az emberi természet sebeinek ilyenforma magyarázatát sehol sem találtuk. Az úttörés nehéz volta szolgáljon bizonyos fokú mentségül az út szeszélyeiért és szabálytalanságaiért. A továbbiakban már sokkal könnyebb feladatunk, sziklás hegyi ösvényünk itt fényesen épített műútba torkollik. Ez a műút a misztikus teológia, nevezetesen abban a formában, ahogy azt korunk Szent Tamás iskolájába tartozó vezető teológusai, Gardeil és Garrigou-Lagrange kidolgozták. Amit ők mondtak, már úgysem mondhatjuk jobban, ezért a továbbiakban szorosabbra fogjuk előadásunkat. A természet sebeinek gyökerében megtaláltuk a misztikus teológia irányvonalait – nem szükséges ez irányvonalakat végig követnünk, elégséges, ha a sebek és a misztika közötti áthidalásra, a sebeknek a misztikus élet folyamán bekövetkező *gyógyulására* rámutatunk.

c) A hármas tisztulás

„A teremtmény Isten fiainak kinyilatkoztatására vár." Az anyag nemcsak intelligibilitást hordoz, hanem, ha szabad így mondani, gratibilitást is, kegyelemközlő erőt. Életrajzírói tanúsága szerint Szent Ferenc előtt szemmel látható volt a természetnek ez a várakozása. Az ő lelkülete „az ősi testvériséget a röggel meg az állattal, fával, fűvel, bokorral vallotta, s azt meg nem tagadta... A hegyekre járt a csillagok betűvetését olvasni, s az erdőkbe járt imádkozni s a szentírást megérteni. ... A természetet intuíciós szemmel nézte s abból az Isten felénk áradó leheletét megérezni tudta."[155] Így azután versenyt énekelt kabócával és fülemülével, együtt érzett tűz testvérrel és a földi féreggel.[156]

Talán szubjektív érzelmeit vetítette ki Szent Ferenc a világba? Csak képzelgés és játék, amit a világ érzéketlen és hideg tárgyaival játszott? Akkor miért

[155] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*
[156] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*

mondja szent Bernát is magáról, hogy őt a tölgyek és kőrisfák tanították meg igazán az Írás megértésére?[157]

Szent Ferenc valójában, mint minden igaz misztikus, az emberek legobjektívebb fajtájába tartozik. A világot folytonos áramként átjáró természetfölötti vonzások és ihletések semmivel sem kevésbé reálisak a legsúlyosabb köveknél vagy a legsúlyosabb gazdasági problémáknál. Sőt, éppen ezek a bűnre vivő szubjektív szeszélyekkel és értékelgetésekkel szemben az igaz élet támogatói és biztosítói.

Szent Ferenc a misztikus, más szóval: a természet sebéből gyógyuló ember típusa. Senki úgy nem értékli a világot, mint ő, mert nyilván látja benne az örök Önértékhez fűző szálakat – s amellett senki sem függetlenebb a világtól és az egyes teremtményektől őnála, mert Szent Tamás fentebb idézett gondolatának értelmében mindenütt és mindenben megtalálja ezt a kapcsolatot és a kegyelem áradását, így tehát semmihez sincs kötve. „Tamquam nihil habentes, omnia possidentes."[158]

Semmire sincs szüksége, mert mindenben megtalálja az egyedüli, üdvözítő jót, minden sugározza számára a kegyelem világát. Ha megtalálta, megszabadult a természet sebeitől. Mert a természet sebei a tudat és a tudatelőtti valóság feszültségéből, össze-nem-hangoltságából keletkeznek. Tudatvilágunk, mint a 25 km sebességre berendezett villamoskocsi, amelyet 80 km-es vonathoz csatoltak. Nem rontotta el, aki odatette, sőt felemelte, csak még hiányzik, hogy mindenképpen alkalmassá legyen az új viszonyokhoz. Még fel kell erősíteni. Ez a felerősítés a hit és a hitre való nevelődés által megy végbe. Ez a nevelődés még nem ment végbe a hit puszta felvételével, hanem ehhez a Szentlélek ajándékainak megvilágítása szükséges. A Szentlélek ajándékainak befolyása alatt a hívő lelkében nagy tisztulási és átalakulási folyamat áll be. Ez a folyamat a sebek gyógyulása, fájdalmas, de üdvös történés.

Veritas liberabit vos.[159] A hit három éjszaka alatt meggyógyítja az embert a természet sebeiből, ha az isteni Orvos vesz minket gyógyításba. Ez a három éjszaka: az érzékek éjszakája, a szellem éjszakája és a nagy sötétség,[160] vagy Keresztes Szent János terminusaival: Érzékek aktív éjszakája, passzív éjszakája, szellemi rész éjszakája. Az éjszakák lényege abban van, hogy a kegyelmi hatás minden teremtményi burokból kibontakozik alattuk.

Az első tisztulás az érzéki dolgok burkát fejti le és kigyógyít a rendetlen vágyakozásból. A másik a szellemi tartalmakat, amelyek a hit formuláit adják,

[157] A forrás nincs feltüntetve. *(A szerk.)*
[158] 2Kor 6,10. *(A szerk.)*
[159] Jn 8,32. *(A szerk.)*
[160] Gardeil, i. m. II. 192. skk. Cf. etiam 343. skk.

elmélyíti és az isteni valósághoz alkalmazza. A harmadik végül megtisztítja a lelket minden szubjektív korláttól, és minden erejét és figyelmét az Esse purumra fordítja.

E három tisztulásban a Szentlélek ajándékai közül háromnak van kiváló szerepe. Azért van reájuk szükség, mert a hit magában véve még nem eszközli a három éjszakát, illetőleg tisztulást. A hit is annak a természetfölötti oltóágnak a szerepét tölti be, amelyet még össze kell idomítani az alannyal, s ezt az összeidomítást külön isteni behatás végzi. S ez utóbbi behatást közvetítik a Szentlélek ajándékai. Ezek oly természetfölötti „habitusok, amelyek az embert készségessé teszik, hogy hajlékony s mozgékony eszköz legyen a Szentlélek kezében".[161] A Szentlélek adományainak működése által az ember az üdvösségre tartozó dolgokat többé nem emberi, hanem isteni mérték szerint végzi.[162]

Föntebb azt mondottuk, hogy az ember jelenlegi sebesült állapotát a gyakorlati és elméleti értelem feszültsége jellemzi. Azonban a hit felvételével és elfogadásával ez a feszültség megszűnik. Mi szükség van akkor még a hármas tisztulásra?

A hármas tisztulás szükségessége a hit természetéből következik. „A hit az értelem készsége, amely által megkezdődik bennünk az örökélet, amely rábírja az értelmet, hogy nem nyilvánvaló dolgokat elfogadjon, mert az isteni tekintély által a hívő értelem meggyőződést nyer azokról, amiket nem lát."[163]

A hit felvétele tehát még csak kezdet, és mint minden kezdet, továbbfejlődés felé van beirányítva. A hit felvétele lehet pillanat műve, a lélek tartalmainak a hit szerint való elrendezése, a többi ismereteknek a hithez való temperálása, közös nevezőre hozása egész élet műve. És pedig olyan mű, amelyet sem maga a hit nem végez el automatikusan, sem az ember nem képes rá természeti erejéből. A hit azért nem, mert a többi ismeretek rendezése feladatkörén és mivoltán kívül esik. Az ember saját erejéből azért nem, mert a hit magasabb világ, az örök Igazságban való részesedés, magasabb azonosító elvhez való igazodás, s ez a magasabb elv, éppen mert magasabb, az ember értelmi fényét meghaladja, tehát az ember saját erejéből nem fognak gondolatai úgy rendeződni, hogy az ezen elv igazolta tartalmakkal megszakítatlan, folytonos összefüggésben álljanak. A Szentlélek ajándékai adják a léleknek és tartalmainak azt a hajlékonyságot, amely képessé teszi őket, hogy hiánytalanul illeszkedjenek a természetfölötti lelki tartalmak mellé, s zökkenés- és ütközésmentes lelki rendet és egyensúlyt fejlesszenek.

[161] STh, Ia IIae, q. 68. a. 3. Cf. Paris: De donis Spiritus Sancti. Taurini, 1930.
[162] Horváth S.: Aquinói Szent Tamás világnézete, 211. skk.
[163] STh, IIa IIae, q. 4. a. 1.

Mintha éveken át sötét börtönben ült volna az ember, a világosságnak számára idegen, új életsorsában minden lépése külön támogatásra szorul, míg a tapintás és látás biztos összhangja helyreáll. Ezt a biztonságot a segítő kegyelem munkálja és előkészíti. Az az erjedés, amelyet a segítő kegyelem a lélekbe vitt, és amely a természet sebeiben robbant ki, valójában a hit felvételére, és a hit követelései szerint való átalakulásra alkalmas diszpozíció a lélekben. Ezekből a diszpozíciókból kell kialakulniuk a természetfölötti erények habitusainak. A természetfölötti erények habitusait a Szentlélek önti a lélekbe, a habitusokat a Szentlélek ajándékai erősítik és tökéletesítik. Velük egyszerre és párhuzamosan növekedik, tisztul és halad a hit, majd a remény és a szeretet is.

Az erkölcsi erények egyrészt, a hit másrészt, mint a varrógép két cérnaszála, egymásba fonódnak és egymást biztosítják. Amíg a segítő-kegyelem okozta diszpozíciókból kiemelkedik a négy erkölcsi, természetfölötti erény, addig a hit is tisztuláson, emelkedésen megy át, hogy az ember feszültségei a természetfölötti tökéletesség állapotában kiegyenlíttessenek. A hit tisztulása azonban egy fázissal általában előbb van meg, mert az erkölcsi tisztulás a hit világosságánál megy végbe. Míg a hit kontemplációvá tisztul, addig a természetet megsebző végtelen vágy természetfeletti erényekké tisztul. Mindkét tisztulásnak három foka van: megtisztulni az anyagi tartalmaktól, megtisztulni a szellemi tartalmaktól, és végül megtisztulni az én korlátoltságától. Ez a hármas tisztulás a boldogító istenbírás föltétele, ez a természet sebeinek gyógyulása, ez az ember földi feladata, és végül ez a misztikus élet.

A következőkben ezt a hármas tisztulást írjuk le, oly módon, hogy minden fázis folyamán előbb a hit tisztulását vizsgáljuk, majd a következtében és vele párhuzamosan gyarapodó erkölcsi erényekre, más szóval, a természet sebeinek gyógyulására vetünk néhány pillantást.[164]

d) Az érzékiség gyógyulása

Az első tisztulásban a hit a körülvevő érzékies burokból, az ember az érzékiség sebétől szabadul meg. A szabadulás csak ideális esetben tökéletes (mint a későbbi tisztulások folyamán is), a gyakorlatban csak közeledik a lelkiélet az ilyen állapothoz. A hit tisztulása a tudomány ajándékának eszközlésével történik. Az erények tisztulása, s a két tisztulás révén az érzékiség gyógyulása a félelem ajándéka révén megy végbe. S az anyagvilágnak e tisztulással kapcsolatos, az ember lelkében megnyilatkozó megszabadulását, megdicsőítését az ember a kegyelet adományának köszöni.

1. A hit lényege az önmagát kinyilatkoztató tiszta első Igazsághoz való ragaszkodás. Az Első Igazság azonban esedékes formákba öltözik, és úgy szól

[164] Garrigou-Lagrange: L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, 285–341, 458–632.

az emberhez. „A Végtelen gyermekmódra dadog, gőgicsél" – mondja Prohászka. „A kinyilatkoztatás pedagógiájához tartozik, hogy érzéki, érzékelhető formában adja a természetfölötti valóságokat. Nyilvánvaló ez különösen az Ószövetségi kinyilatkoztatásban. A tudomány szelleme szabadít meg a hit érzéki, lényegtelen burkaitól, az tisztítja meg a hitet a kinyilatkoztatás szükségszerű antropomorfizmusai, trópusai, paraboláí stb. merőben esedékes anyagától. A tudomány szellemének hiánya ütközött ki a farizeizmusban. Ahol a tudomány szelleme távol van, a betű öl, ahol jelen van, a szellem éltet. „A tudomány lelke ad biztos eligazodást, hogy a hinnivalókat a nem hinnivalóktól megkülönböztessük."[165]

Szóval: a tudomány lelke az érzéki, látható dolgokat helyesen ítéli meg a hit szempontjából. A tudomány szelleme tanít meg arra is, hogy az érzékek közvetítette kegyelmi hatásokban reflexió nélkül, intuitíve különbséget tudjunk tenni a világ dolgainak saját értéke és a kölcsönkapott isteni értéktöbblet és vonzás között, úgyhogy ne vétkezzünk, midőn a teremtményekbe helyezzük végső célunkat.[166] Ezért ennek az adománynak a nyolc boldogság közül a „síróké" felel meg, boldogok, akik sírnak, mert átlátták a teremtmény csekély voltát.

2. A félelem adománya a teremtmény csábításának leküzdésére segít, amit a tudomány lelke megértetett velünk, valóra is váltja az isteni félelem.

Arra segít tehát, hogy a ránk áradó természetfeletti benyomásokat kiemeljük a természet javai közül. A fascinatio nugacitatis veszedelmes oldalát letompítja, a teremtmény vonzását átalakítja Isten vonzásává, s eközben lecsendesít minden idegen szenvedélyt, indulatot, törekvést és ragaszkodást, a lélek vágyát eltereli mindattól, ami nem Isten. A félelem Lelke a bálványok lerombolója, olyasféleképpen jár az emberben, mint Szent Bonifác a germánok között, mikor ledöntötte Donar tölgyét. S sikerül elérnie, hogy a nagy rombolásnak nincs manicheus, életellenes íze, meggyőzi az embert, hogy mindez a szebb, teljesebb élet jegyében történik. Úgy teszi semmivé a „numinosum" hordozóit, hogy magát a „numinosum"-ot nem bántja.

3. A Szentlélek ez adományával ellentétesnek látszik, de valójában mély rokon vele a kegyelet, pietás szelleme. Ez minden tárgyból kiváltja az összes természetfölötti indításokat, sub specie aeternitatis marad, s mégis mindent gyönyörködve tud nézni. A két adomány benső rokonsága teszi érthetővé a nagy szentek és misztikusok meglepő ingadozásait az anyagi természet értékelése tekintetében. Szent Bernát zárt szemmel megy el azok mellett a hegek mellett, amelyekben Szalézi Szent Ferenc Isten fölségét látja tükröződni.

[165] STh, IIa.IIae, q. 9. a. 1. c.
[166] STh, IIa.IIae, q. 9. a. 4. c.

Keresztes Szent János minden érzéki széppel való foglalkozást eltilt,[167] maga meg a Szellemi párösénekben szemkáprázató képekben írja le az Istennel töltekező lélek boldogságát. Szent Ferenc a Szent Szegénységet fogadja jegyeséül, s nem győz bűnbánatot tartani, hogy csirkehúst evett – de a karéj kenyeret és a forrás hűs vizét jobban élvezi, mint Lucullus a maga madárnyelvpástétomát.

A látszólagos ellentét oka: az érzékek tisztulásán átment ember már nem szorul egyes, számára különösen vonzó tárgyakra, hogy a numinosum tudatára jusson. Tehát nem ragaszkodik egyes anyagi javakhoz, azok belső értékén felül. Ilyenformán függetlenné válik, de éppen a függetlenség teszi, hogy azután mindenben megtalálja a numinosumot. Ebben a megoldásban találkozik Szent Ágoston és Szent Tamás felfogása a paradicsomi szentségekről. A paradicsomi állapotban minden szentség lett volna, tehát semmi sem lett volna kiváltképp értelemben szentség. A jelen állapotban ennyire nem lehet megszabadulni az anyagiaktól való függéstől, azonban a lelkiéletben gyakran tárgyalt ún. vágyszentségek (vágykeresztség, vágyáldozás etc.) szintén ilyen felszabadulás által lehetnek hatásosak.

A felszabadulásnak azt a jellegét, amelynél fogva minden beszédes és értékes lesz, kegyelet adományának tulajdonítottunk. Ez az adomány azonos[168] azzal a lélekkel, melyet elnyertünk, mint örökbefogadott fiak lelkületét, s amely kiált bennünk: „Abba, Atyánk".[169] Ez a lélek úgy mozog a világban, mint szülőházban és szülőföldön illik, minden röghöz és minden sarokhoz a szeretet emlékei és ösztönzései fűzik. Mindenen meglátja a Teremtőnek és Atyának kedves keze nyomát és világosságának bélyegét. A kegyeletes lelkület számára minden Istenről beszél. „Jól esik letérdelnem, virágos bokrok között, néznem titkukat. Értem azt a szimbolizált, letakart erőt, valót és életet. S ilyenkor úgy érzem, mintha a finom leplek közül nézne rám valaki – valaki nagy-nagy szeretettel s jólélekkel. Mózes felé hangzott az égő csipkebokorból: A hely, ahol állasz, szent föld. De ha a csipkebokor nem égne, akkor is szent... Istennel telve... művészetével, ihletével... az isteni valóság kiáradásával."[170]

Így azután a kegyelet Lelke a tudomány lelkének kiegészítője,[171] s az érzéki dolgok körül való helyes eligazodás vezetője, s vele s a félelem lelkével együtt az érzékiség sebének gyógyítója. Egyben a misztikus élet kezdetét is jelenti, mert az említett két adománnyal együtt kiváltja a kontemplatív imádságnak azt a fajtáját, amelyet az Arcopagita – első látásra különösen ható kifejezéssel

[167] Keresztes Szent János: Kármelhegy útja, II. 23.
[168] STh, IIa IIae, q. 121. a. 1. c.
[169] Róm 8,15.
[170] Prohászka, Ö. M. 24, 314. Élet kenyere.
[171] STh, IIa IIae, q. 121. a. 2. ad 2.

– függőleges szemlélődésnek nevez.[172] Ebben a körülvevő valóságok, „mint megannyi változatos és sokszerű jelkép, egyszerű és összeszedett szemlélődésre" bírják.[173]

„Szent Pál mondja, hogy a teremtmény Isten tükre... Ó én leggyöngédebb Istenem – ha már ennyire szeretnivaló vagy teremtményeidben, hát még önmagadban milyen szépséges és gyönyörűséges vagy!"[174] „Nézd, szívem, honnan folyik minden szerelem és báj? Honnan minden gyöngédség, szépség, szívvidámító kedvesség? Hát nem minden a tiszta Istenség kiáradó ősforrásából? Rajta tehát, szívem-lelkem, minden gondolatom, vesd magad minden szeretnivalónak feneketlen örvényébe!"[175]

Az anyagi javak ilyen tükörkép-voltának élményszerű megismerése meggyógyítja az érzékiség sebét. Most már nem érthetetlen és homályos, nem is észellenes az a vonzás, amelyet hordoznak – de nem is legyőzhetetlen többé az a kísértés, amely e tükörképekért elhagyatná velünk a tükrözöttet. A mértékletesség erényének természeti java helyreáll, sőt, a lélekbe beárad a mértékletesség természetfölötti erénye.

e) A tudatlanság gyógyulása

„Ha hitünket szavakba foglaljuk, nem közömbös, hogy milyen kifejezésekbe öltöztetjük, és milyen következtetéseket vonunk le belőle." Azonos hit mellett különböző kísérőfogalmak lehetnek[176] valamely lélekben. A hit különböző formulákba burkolózhatik. A hit nemcsak bizonyos alanyok és állítmányok copulatioja, hanem az Első Igazságokhoz való ragaszkodás. A tudomány lelke biztosítja a hitet az érzéki túlburjánzásoktól, az olyan hozzágondolásoktól, amelyek csak az érzéki adottságokban indokolódnak, tehát nem az Első Igazság lélekbeszálló sugárzásai.

Azonban lehetségesek, sőt gyakoriak oly hozzágondolások is, amelyek nem az érzéki világ illetéktelen tükröződései, hanem a szellem önálló működésének torzszülöttjei. Ezektől az értelem lelke tisztítja meg a hitet.

A hit lényeges tárgya, az alap-Valóság, amelyre irányulnia kell, hogy valóban hit legyen, azonos a hit indokával: maga az önmagát felfedő isteni Igazság. Erre nézve nincs semmi természeti bizonyosságunk, a természethez nem tartozik az Isten titkaival való közlekedés. Minden természeti bizonyosság, amely a hit szerepét akarná betölteni, valójában a hitnek szennyezettsége, amelytől az érte-

[172] Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: De divinis nominibus, c. 4. § 9.
[173] Bővebbet ld. Gardeil, i. h.
[174] Bihlmeyer: Heinrich Suso's deutsche Schriften, 172.
[175] Karrer: Textgeschichte, III. köt. Die grosse Glut, 265.
[176] Horváth S.: Aquinói Szent Tamás világnézete, 179. Cf. Horváth S.: Ismereteink egyneműsége.

lem lelke megtisztítja. E helyett az emberi bizonyosság helyett magasabb, isteni bizonyosságot ad, a hit fényét lelkünk rejtett zugaiba is beletükrözi, s a formulákból a lényeget, a betűkből a szellemet élvezetesen és biztosan kiemeli.

Eredménye a szellem bizonyos tisztasága, „mentesség a képzelődésektől és tévedésektől, hogy ne anyagias közképek módjára, se eretnek elferdítésekben fogjuk fel az elénk adottakat", hogy ha már ebben az életben nem is látjuk Isten lényegét, legalább lássuk, mi nem az, „s annál inkább megismerjük Istent, minél inkább belátjuk, hogy fölötte áll mindannak, ami értelemmel felfogható".[177]

És a tisztulás Keresztes Szent János műveiben a „Szellemi rész sötét éjszakája" nevén szerepel. „Mivel az isteni elem abból a célból hat rá, hogy megérlelje, megújítsa, istenivé tegye, kivetkőztesse régi vonzalmaiból..., e működése közben valósággal összetöri, megsemmisíti, mélységes sötétségbe meríti."[178] „Minél egyszerűbb, tisztább tehát ez az isteni fény, amely a földiekre süt, annál inkább elsötétíti, kiüresíti és megsemmisíti benyomásai és egyesekre irányuló vonzalmai tekintetében, vonatkozzanak ez utóbbiak akár égiekre, akár földiekre... E szellemi világosság fényében azután nagy általánosságban és nagy könnyűséggel ismer meg és hatol át a lélek minden előtte felmerülő dolgot. Ezért mondja az Apostol: »A lélek átvizsgál mindent, még az Isten mélységes titkait is.«[179] Erre az általános és egyszerű tudásra vonatkozik, amit a Szentlélek adott a Bölcs nyelvére: »Elhat mindenüvé, mert tiszta«, vagyis hogy az értelem e tisztaságánál fogva mindenbe behatol, mert nem irányul különösebben semmi egyedi érthető dologra..."[180]

„Aki idejutott, megtalálja, amit nagy vargabetűkkel keresett. Puszta vadonba jut a lélek, amelyről nem lehet beszélni, a módfeletti Jó rejtett sötétségébe... S ha újra magához jő, gyönyörűen tud különbséget tenni, az egyszerűségben és egységben származott ez a különbségtétel, tiszta, világos megkülönböztetése a hitnek attól, ami nem hit."[181]

Az értelem adományának hatása alatt megszűnik a feszültség gyakorlati és elméleti gondolkodás között. Míg ez át nem járta a lelket, az ember zavaros, kínos helyzetekbe, zsákutcába jutott, mert a természetes ész nem igazíthat el a természetfölötti világban. Ez adomány birtokában azonban a hit világossága, mint magasabb forma lép az értelemben: a természetfeletti fény nem akadályoz meg a természeti dolgok körében való eligazodásban. A magasabb forma virtuálisan tartalmazza az alacsonyabbat, képes azt helyettesíteni és szerepét betölteni. Az ember többé nem követi gondolkodásának önkényes szeszélyeit,

[177] STh, IIa IIae, q. 8. a. 7.
[178] Keresztes Szent János, i. m. VI. fej. Magyar ford. II. 78.
[179] Ld. 1Kor 2,10.
[180] Keresztes Szent János, u. 92.
[181] Teuler: In Jn. 7,37. Pred. Am. Passionsmontag. Diederichs-Lehmann kiadása, I. 55.

az értelem okvetetlenkedéseit, Animus mindent jobban tudását. A „józan ész" többé nem akar beleszólni olyanokba, amik fölötte vannak, és nem merészeli balgaságnak bélyegezni a magasabb fényben felismert és átélt igazságot.

Az első tisztulásban megszabadult a lélek a pusztán anyagias vágyaktól és vonzalmaktól, itt a szellem természeti körbe zárt látszólagos okosságától, a szellemi javak után való rendetlen vágytól, a gondolatok és vélekedések módon felül való becsülésétől tisztul meg. Meglátszik ez a tisztulás imádságos életén is: imádsága többé nem szónoklás, nem okoskodás vagy szép gondolatok és képek egymásba fűzése, hanem valami mély, belső ragaszkodás az Isten Igazságához, mint Szent Brúno imádsága. „Ó veritas!" A szellemnek ez a tisztulása kapcsolatos a „nyugalom imádságával".[182] „Mihelyt a lélek teljesen megtisztul és megszabadul az érthető képektől és fogalmaktól, azonnal belejut az isteni fénybe, így ... lassanként belé fog áradni az isteni nyugalom és béke, és be fog telni e csodálatos, az isteni szeretetbe burkolt, magasztos és Istenre vonatkozó ismeretekkel."[183]

Az így nyert ismeret még nem a tiszta Isten-látás dicsősége, de legalább már nincs benne kivetnivaló, méltatlan elem. Az ember teljes tisztulásához és gyógyulásához azonban még ez az ismeret nem elég, hiszen tisztasága inkább negatív, mint pozitív jellegű, még ez az ismeret nem állítja az ember minden képességét Isten szolgálatába s a természetfeletti cél vonalába, és tárgya sem az isteni lét teljes gazdagsága, amely pedig teljes gazdagságában akar, mint életünk célja, boldogítani. Az értelem nem merítheti ki Isten mélységeit, a szeretet azonban az egész és oszthatatlan egy Isten felé vonzódik. A szeretet e tisztulása az ember gyógyulásának és a misztikus életének betetőzője, az ember lelki haladásának koronája.

f) A rosszakarat gyógyulása

A harmadik tisztulás a szeretet birodalma a lélekben, a bölcsesség adománya által. Ez az adomány az akaratot emeli fel, s bevégzi és tökéletessé teszi a lélek tisztulását s a sebek gyógyulását. Az örök boldogság ugyan az értelem tevékenységében fog állani, de a földi tökéletesség az akarat tisztulásában nyilvánul, amint az Apostol mondja: „ismerjétek fel Krisztus minden tudományt meghaladó szeretetét, hogy eláradjon rajtatok Isten teljessége."[184]

Ahol az értelem már nem mehet tovább, hanem a nagy sötétségbe merül, amely a „hangtalan zene, a szózatos magány".[185] Azonban a beléöntött szeretet

[182] St. François de Sales (Szalézi Szent Ferenc): Traité, VI. 8–12.
[183] Keresztes Szent János: Kármelhegy útja, II. k. 13. fej. Magyar ford. I. k. 184.
[184] Ef 4,19.
[185] Keresztes Szent János: Szellemi párosének, 15. str. „La musica callada, la soledad sonora."

közvetítésével bizonyos sejtelme van a szeretnivaló nagy Jóról, bizonyos módon érzékeli, nem tudományosan, hanem valamely „természeti hasonulás"[186] által. Az akarat nem mehet tovább, mint ameddig az értelem világít, de Isten természetfeletti szeretete minden értelmet meghalad, azért az értelem határain a bölcsesség lelke túlmutat, vezeti szeretetünket. Itt minden ismeret, minden egyes szándék, minden földi tartalom elhomályosodik, beáll a „nagy sötétség" – mindaz a tartalom, amelyet a negatív teológia látszólagos tagadásokkal tölt ki, de amelyek csak halványan tükrözik a minden szó és gondolat, minden teremtmény fölött elgondolhatatlanul magasztosabb Isten végtelen fölségét.

Nem ismételjük most a nagy misztikusok leírását erről az állapotról. Hiszen ennek lényegéhez tartozik, hogy szavakba nem foglalható. Nem nehéz belátni, hogy a léleknek még erre a harmadik, leggyökeresebb tisztulásra is szüksége van: ha a természetfölötti rendben otthonos akar lenni, meg kell szabadulnia a természet minden kötelékétől, minden részletcéltól és részletelgondolástól, meg kell szabadulnia önmagától, mert már nem önmagának él, hanem Isten él benne, a Szentháromság lakozik benne, és teljesen birtokába veszi. Itt már nincs hely más számára, mint az Atya örök Igéje, s az Atya és az Ige örök szerelme számára. Az „én"-nek el kell veszítenie pszichikai domináló szerepét, s fel kell olvadnia az örök Bölcsességben és Szeretetben.

Ha az én így elveszett, megszűnt a rosszakarat sebe, megszűnt minden aránytalanság és nyugtalanság. „Aminadab[187] többet meg nem jelent".[188]

Megszűnt a gyöngeség sebe is. A lélek már nem törődik múlandó dolgokkal, nincsenek külön szándékai. Ami eligazítani- és tennivalója akad, abban a tanács és erősség Lelke kormányozza. A lélek nyugtalanító, ösztönző, izzó vágya megnyugszik, már csak Isten szemével néz mindent, azzal nézi a világot, és azzal nézi Istent magát, élete beolvad a Szentháromság titkába.

Mindenki hivatva van erre az állapotra, mert mindenkinek egy élete célja. Aki ebben az életben nem éri el, azon a másvilágon meg végbe a tisztulás. Isten színelátása ezt a tisztulást megköveteli, nem pusztán igazságosságból vagy az Üdvösség Osztójának pozitív rendelkezéséből, hanem a dolog természetéből, fizikai szükségszerűséggel. „Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják Istent."[189]

E tisztult, harmonikus élet legteljesebb megvalósulása a Boldogságos Szűz – benne már nincs is az eredeti bűn szeplője, s teste is felvitetett a magas mennyországba – az ő kegyelmei mintegy határértéke annak a tökéletességnek,

[186] STh, IIa IIae, q. 45. a. 2. c. „Secundum connaturalitatem".
[187] 1Krón 2,10; Rut 4,20; Lk 3,33. *(A szerk.)*
[188] Keresztes Szent János: Szellemi párosének, in fine.
[189] Mt 5,8.

amelynek ember részese lehet. Az ilyen mintára lefolyt életre állanak Solowieff [Szolovjov] szavai: „A keresztény gondolat hirdeti az isteni elv megtestesülését, hisz Istenben, de hisz az Istennel telt emberben és az Istennel telt anyagban is."[190]

FELHASZNÁLT MUNKÁK

Azokat is említjük, amelyeknek a jegyzetekben nem jutott hely, de a mieinket kiegészítő vagy esetleg azoknak ellenmondó gondolatokat tartalmaznak.

Adam, Karl: Glaube und Glaubenswissenschaft. Rottenburg, 1923².

Areopagita, Dionysius, Pseudo: Opera. Patrologia Graeca. Szerk.: J-P. Migne. Paris, 3–4. köt.

Ágoston, Szent. Ld. jegyzetek.

Bannez [Bañez], Dominicus: Commentarii in Summam Theologiam St. Thomae. Douai, 1614.

Berdiaeff [Bergyajev], Nikolaus: Der sinn des Schaffens. Tübingen, 1927.

Berti, Joannis Laurentii, Ord. Eremit. S. Augustini: Theologia Historico-Dogmatico-Scholastica. Monachii et Pedeponti, vulgo Stadt am Hoff. Sumptibus Joannis Gastl. Typis Maximiliani Simonis Pingizer, 1749.

Billuart, Caroli Renati: Summa Theologica. Parisiis, 1764.

Blondel, Maurice: Le probléme de la mystique. Cahiers de la Nouvelle Journéé, Paris, Bloud et Gay, 1929.

Blondel, Maurice: Qu'est-ce que la mysique? Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris, Bloud et Gay, 1929.

Bonaventura, St.: Opera Omnia. Quaracchi, 1881–1902.

Brémond, Henri: Priére et Poésie. Grasset, Paris, 1926.

Brémond, Henri: Historie littéraire du Sentiment Religieux, I–XI. (csak közvetve használtam).

Cajetanus, Thomas de Vio, O. P. card.: In Summam Theologiam. Venetiis, 1534. Giunta, Editio Leoniana.

Chesterton, Gilbert Keith: The everlasting Man. Hodder and Stoughton, London, 1928.

Chesterton, Gilbert Keith: St. Thomas Aquinas. Hodder and Stoughton, London, 1933. Aquinói Szent Tamás. Szent István Társulat, Budapest, 1937. [1986.]

Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Brockhaus, Leipzig, 1922.

[190] Solowieff: Drei Reden über Dostojevski, 50.

Duns Scotus, Iohannes: Quaestiones in quattor libros Sententiarum. Venetiis, 1597–98.
Durandus a Sancto Porciano O. P. et Meldensis episcopi: In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri IV. Venetiis, Bindoni, 1586.
François, St. de Sales (Szalézi Szent Ferenc): Oeuvres. Annecy, 1892–1925.
Görres, Joseph: Die christliche Mystik. München, 1825–32.
Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg im Breisgau, 1928. [Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai.* Örökmécs Kiadó, Bátonyterenye – Szent István Társulat, Budapest, 2004.]
Gardeil, Ambroise: La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique. Lecoffre, Paris, 1927.
Garrigou- Lagrange, Réginald: De Revelatione, I–II. Ferrari, Roma, 1931³.
Garrigou-Lagrange, Réginald: Perfection chrétienne et Contemplation. Vie Spirituelle, Desclée. Paris, 1923.
Garrigou-Lagrange, Réginald: L'amour de Dieu et la Croix de Jesus. Juvisy, 1929.
Gilson, Étienne: L'Esprit de la Philosophie Médiévale. Vrin, Paris, 1932. [*A középkori filozófia szelleme.* Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2000.]
Gilson, Étienne: Der heilige Bonaventura. Hellerau, 1929.
Gründler, Otto: Elemente einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. Kösel & Pustet, München,1922.
Heiler, Friederich: Das Gebet. Reinhardt, München, 1923⁵.
Horváth Sándor, O.P.: Aquinói Szent Tamás világnézete. Szent István Társulat, Budapest, 1924.
Horváth Sándor, O.P.: Ismereteink egyneműsége és a hittételek. Budapest, 1925.
Jung, C. G.: Wandlungen und Symbole der Libido. Zürich, é. n.
Karrer, Otto: Textgeschichte der Mystik, I–III. München, 1926. (Ars Sacra).
Karrer, Otto: Meister Eckehart. München, 1925.
Kecskés Pál: A bölcselet története. Budapest, 1933.
Keresztes Szent János: Művei. Ford. P. (Szeghy) Ernő. Budapest, 1926.
Klages, Ludwig: Der Geist als Widersacher der Seele. Barth, Leipzig, 1932.
Klages, Ludwig: Der kosmogonische Eros. Diederichs, Jena, 1926.
Kleutgen, Joseph, S. J.: Theologie der Vorzeit I. Münster, 1854.
Kuhn, Johannes Evangelist: Die Lehre von der christlichen Gnade. Mainz–Tübingen, 1868. (közvetve.)

Newman, John Henry, Cardinal: Grammar of Assent. Longmans, London – New York – Toronto, 1930.
Nietzsche, Friedrich: Die geburt der Tragödie. Leipzig, 1930. [*A tragédia születése.* Európa, Budapest, 1986.]
Noble, Henri Dominque, O. P.: L'amitié avec Dieu. Desclée, Paris, 1930.
Otto, Rudolf: Das Heilige. De Brouwer, Breslau, 1917 (közvetve). [*A szent.* Osiris, Budapest, 1997.]
Panfoeder, Konstantin: Mystik in der Liturgie. Grünewald, Mainz, 1928.
Paris, Gerard M. O. P.: De donis Spiritus Sancti. Marietti, Taurini, 1930.
Pascal, Blaise: Pensées. [*Gondolatok.* Budapest, 1978.]
Pázmány, Petrus: Theologia Scholastica. Budapest, 1900.
Poulain, Augustin – Jean Vincent Bainvel: Les grâces d'oraison. Beauchesne, Paris, 1931.[11]
Przywara, Erich: Religionsbegründung. Herder, Freiburg im Breisgau, 1920.
Przywara, Erich: A Newman Synthesis. Sheed and Ward, London, 1930.
Prohászka Ottokár: Összegyűjtött Munkái, I–XXV. Szerk.: Schütz Antal. Szent István Társulat, Budapest, 1928–29.
Riplada, Joannes Martinez de: De ente supernaturali disputationes theologicae. Vivès, Paris, 1871.
Riviére, Jean: Le modernisme. Paris, 1927.
Sawicki, Franz: Philosophie der Liebe. Schöningh, Paderborn, 1930².
Scholz, W.: Religionsphilosophie, Berlin, 1922.²
Schell, Hermann: Apologie des Christentums. Paderborn, 1908².
Scheeben, Mathias Joseph: Dogmatik. Herder, Freiburg im Breisgau, 1933.
Schmid, Alois von: Apologetik. Freiburg im Breisgau, 1900.
Schütz Antal: Dogmatika. Budapest, 1922.
Sestili, Joachim: De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Romae, 1899 (közvetve).
Solowieff [Szolovjov], Wladimir: Drei Reden über Dostojevski. München, 1923.
Suso [Seuse], Heinrich: Deutsche Werke. Ed. K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.
Tanquerey, Adolphe: Précis de théologie ascétique et mystique. Paris, 1928.
Tauler, Johann, Predigten, I–II. Diederichs, Jena, 1913.
Teréz, [Avilai] Szent: Művei, 1. Budapest–Győr, 1928. Ford.: Szeghy Ernő.
Underhill, Evelyn: The Mystic Way. Dent, London–Toronto; Dutton, New York, 1913.
Underhill, Evelyn: Mystik. Reinhardt, München, 1928.
Ward, Wilfred: John Henry Newman. London, 1912.

Tanulmányok

Az erkölcsi jó metafizikai gyökere

Az erkölcsbölcselet a metafizikától függő tudományág. A metafizikai rendszerek ereje vagy gyengesége a belőlük folyó etikai elvekben lesz kézzelfoghatóvá. Legalább az elméletben ez a sorrend, bár a gyakorlatban az egyes bölcselők sokszor éppen a bennük élő és általuk követett erkölcsi elvekhez szabják metafizikájukat.[1]

Nem véletlen az, hogy nominalista metafizikával voluntarizmus, szubjektív idealizmussal etikai autonómizmus jár együtt. Hiszen a nominalizmus értelmében a világ felépítésében nincsenek szilárd benső kapcsok, csak egy irracionális abszolút akarat tart össze mindent. Ez lesz itt végső erkölcsi elv, nevezzük bár isteni akaratnak vagy sorsnak. Kantnál pedig az erkölcs éppen úgy a magábanálló akaratból származik, mint a világ a magábanálló tudatból.

A keresztény bölcselet objektív realizmusa számára csakis a világegyetemben felismert isteni törvény, a *lex naturae* lehetett az etika alapja.[2] Így van ez Szent Tamásnál is. Ő nem ad ugyan rendszeres etikát, de az egyes idevágó kérdések tárgyalásában a kinyilatkoztatásból merített érvek mellett – sőt a *Summa contra Gentiles*ben még azok előtt is – etikai álláspontját a természettörvényen alapuló meggondolásokkal szokta megtámasztani. A természettörvényt pedig a jelenségek benső elemzéséből szűri le. Így tesz részletkérdések vizsgálatában, mint például a kegyelet vagy a háládatosság mibenlétének és kötelességeinek kifejtésekor, de így tesz általánosabb elvek kifejtésekor is, mint például a boldogság fogalmának és az ember céljának tisztázásában.[3]

Az etika gyökere a cselekvésre vonatkozó természettörvényben rejlik. Ezt a törvényt pedig a cselekvésnek mint olyannak vizsgálata van hivatva kikutatni. Az ilyen vizsgálat már a metafizika körébe tartozik: az etika végső gyökerei a metafizikában találhatók.

Szent Tamás szellemében járunk el, mikor az etika gyökerét a cselekvés végső előfeltételeiben keressük. Ezt az előfeltétel-keresést Pauler Ákos reduk-

[1] Sertillanges, A. D.: La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1922. 15. skk.
[2] Wittmann, M.: Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München, 1933. 328. skk.
[3] Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica [STh], II/IIae a. 92–100.; U. a. 106.; Summa contra Gentiles [S.c.G.], III. 26. skk.

ciónak nevezi. Az ő nyomán három etikai alapproblémát különböztetünk meg:

1. Mi teszi a cselekvést cselekvéssé?
2. Mi teszi a cselekvést jóvá?
3. Mikor cselekszünk helyesen az élet különböző viszonylataiban?[4]

E kérdésekre adott feleleteink azonban éppen a pauleri és szenttamási metafizika különbözősége folytán Pauleréitől némiképpen el fognak térni.

1. Első kérdésünk megköveteli a cselekvés fogalmának tisztázását. Minden cselekvés feltételez cselekvő alanyt, befogadó vagy szenvedő tárgyat és bizonyos visszahatást az alanyra magára. Az *alany*nak személyesnek kell lennie, máskülönben csak történésről beszélhetünk. Ha a *tárgy* hiányzik, akkor nem cselekvés, hanem állapot van jelen. Az alanyra való *visszahatás* pedig értelmet ad a cselekvésnek. A cselekvésnek ezt a hármas jellegét érdekesen illusztrálják a legtöbb nyelvben előforduló cselekvő, szenvedő és visszaható igeformák.

A cselekvés tökéletességének így három összetevője van, három szempontból lehet vizsgálni. A tárgyi szempontból való vizsgálat a cselekvésnek az újabbaktól materiálisnak nevezett elemére, az alanyi vagy személyi vizsgálat annak formális elemére vonatkozik, végül a cselekvőre gyakorolt visszahatásban e kettő szintézisét szemlélhetjük.

a) A cselekedetek materiális eleme a történés. A történésben valamely lehetőség valóságba megy át. A nyers történések méltatását nemigen találjuk meg etikai íróknál. Inkább csak az isteneszme apologétái terjeszkednek ki ilyen kérdésekre, mikor a „fizikai rossz" fogalmáról szólanak.[5] Újabb értékelméleti írók beszélnek értékes tényállásokról is.[6]

Az „omne ens est bonum" axióma alapján minden történésben van bizonyos metafizikai jóság, már csak azáltal is, hogy valóban megtörtént, hogy a létben részesedik. Amint nincsen metafizikai értelemben rossz szubsztancia, úgy nincsen rossz történés sem. Bizonyos lehetőségek minden történésben megvalósulnak, minden történés valamely lehetőségnek valóságba szökkenését jelenti. Minthogy létezni jó, azért valósítani is jó, minden történés valósítás, minden történés jó is bizonyos tekintetben.

Eddig tehát nem nyertünk alapot arra, hogy a történések között etikai különbséget tegyünk. Megváltozik azonban a helyzet, ha a történések terminusait, a valósítások eredményét is tekintetbe vesszük. Ha a történések terminusai között sikerül bizonyos rangsort megállapítani, ez a rangsor irányadó lesz a történések értékelésére is.

[4] Pauler Á.: Bevezetés a filozófiába. 86. §.
[5] Schütz A.: Dogmatika I. 369.
[6] N. Hartmann: Ethik, 398.

A történés lényege szerint valósításra irányul. Tehát annál tökéletesebb, minél tökéletesebb létező lett a terminusa, minél tökéletesebb, valósultabb létezésbe torkollik. Már most a metafizika bizonyos rangsort állapít meg a létezők között. Ennek a rangsornak csúcsán áll az actus purus, a tiszta valósultság, legalsó határán pedig a materia prima, a merő lehetőség. Ez a rangsor a létezők mindegyikére kiterjed, hiszen a két szélső határ, az actus purus és a materia prima között foglal helyet minden actus-ból és potentia-ból összetett lény.[7] Éspedig, lefelé menő rendben: tiszta szellem, ember, állat, növény, élettelen anyag. A teremtmények actus-ból és potentia-ból vannak összetéve, s annál értékesebbek, minél inkább kidomborodik bennük az actus-komponens.

A történések rangsora követi terminusaik rangsorát. Tehát legtökéletesebb történés (tekintet nélkül arra, hogy ilyen valósággal létezik-e) az, amely az actus purus-ra irányul, ez persze már csak analóg értelemben nevezhető történésnek, hiszen az actus purus-t a szó szoros értelmében létrehozni nem lehet. Következnek a tiszta szellemi lényekre, majd az emberre, állatokra, növényekre stb. vonatkozó történések.

A történés lehet negatív értelemben tökéletes is, ha tudniillik valóságok lebontására irányul. Ilyen történés volna (ismét tekintet nélkül arra, lehetséges-e) az, amely az actus purus megszüntetésére irányulna, majd, mindig csökkenő mértékben, amely a tiszta szellem, ember, állat, növény létezése, működése ellen irányulna. A negatív értelemben tökéletes cselekvést egyszerűbben rossznak is lehetne nevezni, de ez a rosszaság még nem erkölcsi, sőt nem is materiális (mert ezt a szót már másra foglalta le az etika), csak fizikai.

A történések rangsorának megállapításában a történés terminusán kívül még szerepet vihet az a meggondolás is, vajon az adott történés az általa érintett lehetőséget teljesen vagy csak részlegesen valósította-e meg? Ez utóbbi szempontból például tökéletesebb történés egy hibátlan fűszál növekedése, egy bölcseleti gondolat hibás kifejtésénél.

b) A történésekből a személy formál cselekvést, midőn értelmével lehetőségeket vesz észre, és akaratával megvalósítja. Az akarati elhatározás létrejöttét, feltételeit, következményeit a skolasztikus bölcselet részletesen fejtegeti, a szándékosság, tudatosság, felelősség fogalmait kidolgozza. A keresztény erkölcstant elsősorban az emberi cselekedetek érdeklik, ezért megállapításait és megkülönböztetéseit az actus hominis és actus humanus meghatározásaiba sűríti.

Az etikai gondolkodás ezeket a gondolatokat az emberi életviszonyoktól eltekintve is fel tudja használni. Az actus hominis és actus humanus különb-

[7] L. Maritain: Les degrés du savoir. Paris, 1935.

sége ugyanis épp arra mutat rá, mi különbözteti meg a cselekvést a történéstől, mi teszi valóban cselekedetté? A tökéletes cselekedet hiánytalanul fel fogja mutatni a történéseket jellemző mozzanatokat, de ezen kívül még bizonyos sajátos vonásai is lesznek, és e vonások hiánytalan jelenléte esetén lesz a cselekvés a legtökéletesebb.

A cselekedet annál tökéletesebb, minél személyesebb. Más szóval úgy is mondhatni, hogy a szívvel-lélekkel végbevitt cselekedetek igazibbak, valódibbak, mint a kénytelenül-kelletlenül végzettek. A cselekvés személyes jellege megköveteli, hogy az a cselekvő énjét minél jobban kifejezze, az ő akaratából és értelméből származzék. Ez a kifejezés: „beszámíthatatlan cselekedet", tulajdonképpen ellenmondást rejt magában: mert hiszen a cselekedetet a történéstől épp az különbözteti meg, hogy a személyiség latbavetésével megy végbe, tehát beszámítható. Minél megfontoltabb, minél szabadabb a cselekedet, annál inkább megérdemli a cselekedet elnevezését. Ebből az is következik, hogy csak szellemi lény tud cselekedni, így tehát a tökéletes cselekvés nemcsak tárgyi szempontból áll kapcsolatban a szellemmel, hanem alanyi szempontból is. Tárgyi szempontból azért, mert a tiszta valósultság feltétlenül szellemi. Alanyi szempontból azért, mert az igazi valósítónak is szelleminek kell lennie.

c) A cselekvés tárgyi és alanyi tökéletessége egybeolvad a cselekedetnek a cselekvőre gyakorolt visszahatásában. E visszahatás magának a cselekvőnek valósulásában, kiteljesedésében nyilvánul meg. A cselekvőt a cselekvés tökéletesítheti, vagy legalábbis kifejezheti a cselekvő mivoltát. Tapasztalatunk világában a cselekedet valósítja a cselekvőben rejlő lehetőségeket, módot ad arra, hogy a cselekvő képességei kifejlődjenek. Mikor például az asztalos szekrényt készít, cselekedetének tárgyi tökéletessége a szekrény eszméjének megvalósításában, személyi tökéletessége az ő értelmi és akarati közreműködésében, a cselekedet visszahatása pedig abban mutatkozik, hogy mesterségében gyakorlottabbá lesz.

Legtökéletesebb cselekvés az immanens cselekvés. Ebben az említett tárgyi, személyi és visszahatásbeli tökéletesség egybeesik, és ezért eszményi cselekvés lehet, *egységben* tartalmazza mindazokat a mozzanatokat, amelyek a cselekvést cselekvéssé teszik.

A cselekvés három jellegzetessége három karakterológiai kategóriát is meghatároz: az objektív, a szubjektív és a kontemplatív ember típusát. Az első a cselekvésnek tárgyi, a második személyi, a harmadik abszolút tökéletességére törekszik.

2. A cselekvés reduktív elemzéséből három jellegzetességet vezettünk le:

a) valósult létezőre kell irányulnia,

b) személyes, szellemi lénytől kell kiindulnia,

c) bizonyos immanenciát kell felmutatnia.

Második kérdésünk az lesz, mikor nevezhetjük az így megjellemzett cselekvést jónak? Ez a kérdés csak a „jó" fogalmának némi tisztázódása után nyerhet feleletet.

Metafizikai szempontból minden létező egyszersmind jó is.[8] Létezni ugyanis bizonyos tökéletességet jelent, szemben a nem-létezéssel, márpedig a tökéletesség jó. A jó az, amire minden törekszik, minden a maga tökéletességére törekszik.[9]

Ebből az következik, hogy metafizikai szempontból minden cselekedet jó, már csak azáltal is, hogy valóság, másrészt azáltal is, hogy valóságos létezőre irányul.

Másképpen áll a dolog az erkölcsi jósággal, hiszen a lelkiismeret, az erkölcsi tudat tanúsága szerint nem minden cselekedet jó; metafizikai rossz nem létezik, de erkölcsi rossz létezik.

Az erkölcsi jóság a cselekvéseket jellemzi. Gyökerét azokban a mozzanatokban kell keresni, amelyek a cselekvést az egyszerű létezéstől megkülönböztetik.

A létezés a valóságot mint valósultat állítja elénk: a cselekvés ugyanazt, mint valósulót, valósíthatót, valósítandót. A megvalósultság alapja az abszolút metafizikai Jó. A megvalósításé az abszolút etikai Jó. A metafizikai jóság tehát a dolgok létezésében levő tökéletességnek, az etikai jóság pedig a megvalósításban rejlő tökéletességnek az elve. Minthogy azonban a valósítás is a létben való részesedésnek egyik módja, azért a metafizikai jónak, mint a létezés tökéletességének, elsőbbsége van az etikai jó, a valósulás és valósítás tökéletessége felett.[10] Egyébiránt az Abszolútumban a metafizikai jóság és az erkölcsi érték egybeesnek, csak virtualiter különböznek.[11]

A keresztény bölcselet ennél fogva Istenben nemcsak az abszolút létezőt, hanem az abszolút értéket is látja. N. Hartmann ezt az álláspontot élesen támadja.[12] Szerinte az erkölcsi élettel és az értékek fennállásával, azaz érvényességével összeférhetetlen az abszolút Létezőnek, Istennek a fogalma. Szerinte ugyanis érték az, ami még megvalósulásra vár, ha pedig van egy abszolút Létező, aki egyszersmind abszolút Érték is, akkor már semmi sem vár megvaló-

[8] „Esse actu boni rationem constituit." S.c.G. I. 3. Scotus: Asini Manichaei nonne vident omne ens in quantum ens bonum esse? Dist. X. q. 2. n. 8. Szent Tamásnál még: STh. I. 5, 3; S.c.G. I. 96.

[9] Aquinói Szent Tamás: De veritate, q. 21.; L. Rintelen F. J.: Der Wertgedanke in der europ. Geistesentwicklung. Halle, 1932; Pieper, J.: Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Münster, 1929. U. a.: Die Wirklichkeit und das Gute, u. 1931.

[10] Przywara, E.: Religionsbegründung. Freiburg i. Br. 1923.: 91. skk.; vö. Scheler: Der Formalismus in der Ethik XII. Halle, 1913–1916. [*A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Budapest, Gondolat, 1979.]

[11] Garrigou-Lagrange: Dieu. Paris, 1928. 550. skk.

[12] Ethik, 1935. 737. skk.

sulásra, mert hiszen minden megvalósult, aminek a megvalósulása kívánatos lehet. Ezen az alapon csak istentelen erkölcsöt tart lehetségesnek.

Ezt az ellenvetést Pauler Ákos a lét analógiájára való hivatkozással cáfolja meg.[13] Ami megvalósult az isteni lét síkjában, még lehet megvalósítandó a teremtményi lét vonalában. A keresztény bölcselet szempontjából ehhez még valamit hozzátehetünk. Bizonyítható, hogy Istenben nem lehetetlenek a valós vonatkozások.[14] Sőt, ezenfelül kimutatható az Abszolútumban bizonyos polaritás. Az Abszolútumban például feltétlenül megvan a Gondolat és Gondoló polaritása.[15] Az Abszolútumban feltétlenül megvan nemcsak a létezésben rejlő kiválóság, hanem a valósításban rejlő kiválóság is. Ennek megfelelően ő nemcsak a létnek, hanem az értékességnek, nemcsak a metafizikai, hanem erkölcsi jónak is végső elve.

Ahogyan a létezők valósága részesedés az Esse subsistens-ben, úgy a cselekedetek erkölcsi jósága részesedés az Actus purus, a legfőbb érték jóságában. A jóság tehát a cselekedeteknek éppolyan objektív határozmánya, mint egyéb létezőknek bármilyen, a létet színező, körülhatároló tulajdonsága.[16] Ahogy nem az értelem adja meg a lényegeknek tulajdonságaikat, úgy nem az akarat ad a cselekedeteknek erkölcsi jóságot.

Az erkölcsi jóság azonban nem valami különleges módon szubszisztáló értékvilágból táplálkozik. Az érték nem egyéb, mint megvalósításra váró, vagy megvalósított lényeg. Minden teremtett lény lényegből és létezésből, vagy más szóval, értékből és valóságból van összetéve. És ahogy valósága az esse subsistens-ben való részesedés, úgy értékessége is az isteni lényeg s az isteni lényegből folyó ideák imitációja.

Az érték fogalma a lényegével szemben csak azt a többletet mutatja fel, hogy míg a lényeg a létezésnek, addig az érték a valósultságnak ellenpárja. Lényeg és lét inkább sztatikus, érték és valósultság dinamikus fogalmak. Értelmünk a valóságot mint lényeget és létezést az igazság jegyében, akaratunk ugyanazt a valóságot mint értéket és valósulást a jónak a jegyében közelíti meg.

Az értéknek így vázolt fogalma mindenesetre szűkebb körre szorítkozik, mint az általában használatos beszédmódban. De viszont az általában használatos tágabb körű értelmezés sok zavarra adhat okot.[17]

[13] I. m. 112a. §.

[14] Schütz A.: Eszmék és eszmények. 169.

[15] Blondel, M.: L'Action. Paris, 1936. 160. skk.

[16] Hessen, J.: Wertphilosophie. Paderborn, 1937. 31.: „Werte können nur als Eigenschaften, Qualitaten, Seinszustande existent werden".

[17] L. Ward: Philosophy of Value. New York, 1930; Kolnai: Der ethische Wert und die Wirklichkeit. Freiburg i. Br. 1927.

A jó és az érték fogalmainak e vázlatos körvonalazása után keressük a cselekedetek tárgyi, alanyi jellegében, majd a cselekvőre való visszahatásában az erkölcsi jóságot.

a) Tárgyi szempontból az erkölcsi jóság a lényegek megvalósítására irányuló cselekedetben van. Ezen a ponton a következő nehézség támad: ha minden lényeg megvalósulása érték, akkor érték a tökéletes tolvajlás, tökéletes hazugság, vagy pedig a virulens baktériumtelep, az orvosi szemmel nézve „gyönyörű" lábtörés.

A feleletben előre kell bocsátani, hogy minden történés egyrészt alakít és épít, másrészt meg ront és bont. A történés értékiránya a létesített és elpusztított dolgoknak a lét hierarchiájában elfoglalt helyétől függ. A történések jósága és rosszasága tehát relatív. Ez vonatkozik a baktériumtelep létrehozásának példájára. Az emberélet mindenesetre magasabb helyen áll a lét hierarchiájában, mint a baktériumtelep: tehát jót tett, aki a baktériumokat pl. orvosi kísérleti célokra tenyésztette, rosszat, aki tömeggyilkolásra.

Más a helyzet a tökéletes hazugság példájánál. Itt nem valódi, hanem mondvacsinált lényeggel állunk szemben. Ennek a megkülönböztetésnek nominalista bölcseleti rendszerben nem volna értelme, ott minden lényeg csak mondvacsinált. A szenttamási bölcselet azonban különbséget tesz a lényegek között. Vannak a valóságból elvont, a dolgok mélyén valósággal ott rejlő lényegek, mint például „az élet", „a tudás", és vannak merő észlények, entia rationis. Ez utóbbiakat csak mondani lehet, de lehetséges megvalósulásuk nincs, mint például a négyszögű kör.

Nem valósulhat, tehát nem lehet jó cselekedetnek a tárgya az olyan mondvacsinált lényeg, amely önmagában ellenmondó jegyeket tüntet fel. Márpedig ilyen a beszéd értelmével ellenkező beszéd (hazugság), a tulajdon elvébe ütköző tulajdonszerzés. Az ilyesmi csak az emberi értelem vértelen és a valóság szilárd alapjának híjával levő konstrukciója. Az önellentmondó lényegek megvalósítására való törekvés a bűn (materiális értelemben véve).

Ezzel szemben a bármily fokozás esetén is lehetséges lényegek, mint például élet, értelem, szeretet, a jócselekedeteknek természetesen kínálkozó anyagát adják. Ezek az elsősorban megvalósítandó értékek. Vannak végül olyan lényegek, amelyek csak feltételesen lehetségesek. Például asztalosnak lenni, könyvet írni. Ezeknek megvalósítása magában véve erkölcsileg közömbös. A körülményektől függ ugyanis, hogy megvalósításuk az egyén számára nem jelenti-e egy önmagában ellentétes jegyeket feltüntető lényeg megvalósításának kísérletét. (Például: egy szerzetes számára tilalom ellenére asztaloskodni. Ez a fogalom ellentmondó jegyeket rejt magában: szerzetes – tilalom ellenére.)

b) Az ember absztrakciós tevékenység útján jut a megvalósítható lényegek tudatára. Azután akarati elhatározással dönt, vajon valósítsa-e meg, vagy sem.

Ez a két mozzanat adja meg a cselekvés alanyi jellegét, ezek szabják meg, vajon alanyi szempontból erkölcsileg jó-e vagy rossz-e a cselekedet?

Az emberéletnek a történéseknek folyamából igen sokféleképp lehet megvalósításra váró lényegeket kiemelni. Még hasonlóan nevelt, közös műveltségű emberekkel is megtörténhetik, hogy adott helyzetben egészen különböző erkölcsi problémákat látnak maguk előtt, különbözőképp absztrahálnak. Az egyháztörténet akárhányszor arról számol be, hogy valamely konkrét helyzet megítélésében súlyos nézeteltérések adódtak szentek között is. Az ember csak rész szerint lát, rész szerint ítél. A karakterológiai kutatás feladata az azonos helyzetben felmerülhető sokféle helyzetképet, lehetőségtudatot[18] jellemezni és osztályozni. A cselekedet erkölcsi jósága mindenesetre legalább annyit megkövetel, hogy az akarati elhatározás ne megelőzze, hanem kövesse a lehetőségek kirajzolódását az értelemben.

Ez a követelmény más szóval úgy fejezhető ki, hogy az ignorantia vincibilis nem ment a bűn terhe alól. Az akarat előzetes bekapcsolódása, bizonyos erkölcsi rövidzárlat áll fenn az értékekkel szemben való vakság, „Wertblindheit" esetében.[19] Ezt ostorozza az Üdvözítő, mikor azokról beszél, „akiknek szemük van a látásra, de nem látnak, fülük a hallásra, de nem hallanak". Nem látják meg a jócselekedet kínálkozó lehetőségét, mert már eleve mást határoztak.

Az absztrakciós műveletbe hiba is csúszhatik, olyan lehetőséget vélünk esetleg látni, amely nem is áll fenn, vagy pedig nem vesszük észre a megvalósítandónak ítélt eszme ellentmondó jegyeit. Ebben az esetben az erkölcsi cselekedet tárgyilag nézve rossz lesz, de azért alanyi szempontból lehet erkölcsileg jó. Mindamellett a cselekedetek tökéletességének érdekében kívánatos, hogy a cselekvő minden eszközzel igyekezzék a lehetőségekről tiszta és kimerítő képet nyerni.

Az értelem által rajzolt lehetőségekből az akarat választ ki egyet megvalósításra. A kiválasztott lehetőség a cselekedet anyaga. A cselekvés célja az a helyzet, amelyet a kiválasztott lehetőség megvalósulásának következménye gyanánt elő akarunk idézni. A motívum pedig az értékek hierarchiájáról vallott gyakorlati meggyőződésünk. Ez utóbbi akkor hibás, ha elméleti meggyőződésünkkel nem egyezik.

Minthogy a cél inkább a cselekvés után várt helyzet elképzelése, a motívum pedig a célkitűzés benső oka, az utóbbi az erkölcsi megítélés szempontjából fontosabbnak látszik az előbbinél. Ebben a tekintetben az erkölcsi rend különbözik a metafizikaitól. A metafizikai rendben finis transit in formam, a cél-ok megvalósuláskor átmegy formai okságba. Az erkölcsi rendben a motívum, a causa formalis jelöli meg a cselekvő által kívánatosnak ítélt célt. „Qualis quis est, talis ei finis videtur". Mikor a fenomenológiai etika a gyakorlatilag követett értékrendet, a motívumokat állítja az erkölcsiség tengelyébe, szerencsésen egészíti ki a skolasztikus kézikönyveknek sokszor csak a cselekedet anyagát és célját, nem pedig személyes oldalát kellő figyelemben részesítő tárgyalásmódját.

[18] Ilyen irányba mutatnak Spranger típusai.

[19] Hildebrand, D.: Die Idee der sittlichen Handlung. Halle, 1930. Vö. Bölcseleti Közlemények, 1937. 91.; Ibrányi F.: Erkölcsbölcselet; és szerzőtől: Korunk Szava. 1938. IV. 16. Dietrich von Hildebrand, az erkölcsbölcselő.

c) A motívumok vizsgálata ahhoz a kérdéshez vezet, mi tesz valakit erkölcsileg jóvá?

E tekintetben utalnunk kell előbbi megkülönböztetésünkre elméletileg és gyakorlatilag vallott értékelésünk között. Elméletileg könnyű belátni, hogy az Actus purus áll az értékhierarchia csúcsán. Azonban ez a meggyőződés nem mindig hat ki az emberi cselekedetekre. A bűnös ember nem a legfőbb értékből kisugárzó eszméket, lehetőségeket kívánja megvalósítani, hanem saját magában kitermelt, ellentmondást tartalmazó eszméket. Cselekedeteit nem a legfőbb értékhez, hanem önmagához méri, önmagát teszi meg az értékek forrásává. Már Szent Ágoston is ebben látja a bűn és erény különbségét, mikor két szeretetről beszél, amely két várost épített magának. Isten szeretete építi Isten városát, amelyben az ember Istenhez annyira ragaszkodik, hogy önmagát megveti. És az önszeretet felépíti az ördög városát, az önszeretet Isten megvetéséig megy.

Ha Istent gyakorlatilag is a legfőbb értéknek tekintjük, ha abszolút és egyetemes szempontból nézzük a megvalósítható lehetőségeket, akkor vagyunk erkölcsileg jók; ha pedig az abszolút értékre való tekintet nélkül, önkényesen állítunk fel megvalósítandó lehetőségeket, akkor vagyunk rosszak.

E kétféle magatartás következményére a Szentírás így figyelmeztet: „Aki keresi lelkét, elveszti azt, aki pedig elveszti, megtalálja" (Mt 10,37). Ez a mondás első pillanatra paradoxonnak látszik, de értelme bölcseletileg is magyarázható. Saját lelkünket keresni, vagyis önmagunkat abszolút értékmérőnek megtenni ellentmondást rejt magában, rossz cselekedet. Saját valónk vagy bármi más teremtmény, mint tökéletes érték, ellentmondó fogalom, éppúgy, mint a fentebb leírt tökéletes hazugság. Ha ennek a fogalomnak morális létet adunk, személyiségünket ehhez kapcsoljuk, akaratunkat ráirányítjuk, akkor saját mivoltunkkal, természetünkkel jutunk ellentétbe. Hiszen az ember természeténél fogva a valóságra, és nem a koholmányra áhít. Ha mi életünket mégis irreális célra tesszük fel, akkor a negatív értékű, romboló történés mintájára, analógiájára – de már erkölcsiség vonalán – megszületik a bűn. A bűn „élet, mely halál",[20] a természete szerint ésszerűre, valóságosra törekvő emberi szellem megtagadása, képességeinek csírájukban történő elfojtása.

[20] Jánosi J.: Új Kor. 1936. évf.

Egészen más lesz a cselekvés célját az abszolút értékből, motívumát az Isten szeretetéből merítő személy helyzete. Minthogy a szellemi személyesség lényege a lehető és valósult lét tiszta felfogásában és az igazi értékek valósításában áll, azért a szellemi személy kiteljesedése is ebben, a saját lényegének megfelelő etikai életben van.

A cselekedetek anyagának, formájának és a cselekvő személyeknek jóságán vagy értékességén kívül szokás bizonyos tárgyak jóságáról is beszélni. És pedig a metafizikai jóságon kívül hallunk a tárgyak „haszonértékéről és élvezeti értékéről" (Bonum utile et delectabile).[21] Ezek tulajdonképpen csak az attributív analógia értelmében nevezhetők jóknak, sőt tudományos nyelvünk a *jav* szót alkotta számukra. A javak azoktól a személyektől veszik értéküket, akiket tökéletesíteni hivatva vannak, akár létezésükben, akár működésükben. Hasznos mindaz, amit egy személy céljai szolgálatába állít, kellemes pedig mindaz, ami képességeit ténylegesíti.

3. Az erkölcsi eszmény érvényesülésének módjára vonatkozóan az eddig érintett gondolatok néhány érdekesebb korollárium ára szeretnénk rámutatni.

a) Hogyan érvényesül az így jellemzett jóság Isten cselekedeteiben? Isten jósága nem követeli a teremtést. Előtte nem álltak vagy állnak megvalósulást követelő lehetőségek. A maga részéről azért nem, mert ő actus purus, teljesen valósult akkor is, ha nem teremt. A világ részéről sem, mert hiszen a teremtés előtt a világ még in potentia sem létezett (nem volt „ős-chaos"). Tehát Istent nem lehet jobbnak nevezni, amiért teremtett, mintha nem teremtett volna.

De mégis jó, hogy Isten teremt. Mert jó a lényegeknek létet adni, a materia primának formát adni, az anyagba életet lehelni, az életet a szellem szolgálatába állítani, a lelket a kegyelmi világba emelni. Mert mindezek az alsóbb létfokok megnyíltságban vannak a felsőbbek számára, a magasabbat befogadni és hordozni képesek, s ha ezt elnyerik, valósítás, tehát erkölcsi jó keletkezik.

Sőt, a teremtői cselekedetek a legjobbak, amelyek a világot illetően és a világon végbemehetnek. Mert a lét alacsonyabb rendjéből magasabba csak Isten emelhet valamely létezőt. Egyedül Isten képes valamely teremtmény képességi létét teljesen kitölteni, valóra váltani.

A legtökéletesebb isteni cselekvés mégsem evilági, hanem immanens. Igaz, hogy Isten sohasem fejlődhetik, nem juthat képességiségből valósultságba, tehát benne a cselekvés általunk teljesen át nem érthető magasabb formájára kell gondolnunk, amely merő tökéletesség. A kinyilatkoztatás nyomában nem nehéz e legtökéletesebb cselekvést a szentháromsági eredésekkel azonosítanunk. És minthogy ezek teszik Istent örökké cselekvővé, minden erkölcsiség végső forrásának, abszolút Értéknek is nevezhetjük a szentháromságos életet.

[21] L. Egenter: Gottesfreundschaft. Augsburg, 1928. 7–30.

b) A cselekvés fenti jellemzéséből a teremtmények, nevezetesen az ember erkölcsi életére is levezethetők bizonyos elvek. Ha az erkölcsi élet valóban képességi létünk ténylegesítése, akkor indokolt a görög bölcs követelése: „Ismerd meg magadat".[22] Ennél magasabbrendű, legfőbb erkölcsi maxima a következő: „Légy, ami vagy". Ez nem tautológia. Értelme: légy valósággal az, ami most még csak in potentia, csíraszerűen, prohászkai szóval élve „kipontozva, kikezdésben" vagy. Ha egyáltalán van erkölcsi kötelesség, akkor csakis innen indulhat ki, ez a legelső erkölcsi elv. Kötelesség mindaz, aminek elmulasztásával nem vagyok valósággal az, aminek vallom magam, amivé természetem tesz.

Ez a maxima az emberre nézve azt jelenti: Köteles vagy megőrizni és kifejleszteni mindazt, ami téged emberré, tehát létezővé, élővé, szellemivé tesz. A szellemiség egyúttal bizonyos megnyíltságot is jelent Isten benső életének megismerésére, ha Isten ez ismeretre fel akar emelni.[23] Ez magasabb létfokot jelent, erre egyedül Isten tud felemelni,[24] de az emberi szellem is eljut odáig a maga erejéből, hogy e felemelést kívánatosnak tartsa, s így tökéletes boldogságot és jóságot Istentől várjon. Ha tehát az ember azt akarja, hogy a benne szunnyadó lehetőségek valóságba menjenek át, Istenhez kell fordulnia. Ennélfogva az etika túlmutat önmagán, a valláshoz utal. Hiszen „élni annyit tesz, mint mindenekfelett szeretni az Abszolútumot".[25] A „légy, ami vagy" maximájából következik a teremtményi lét elismerése, elfogadása, következményeinek levonása is. E bölcseleti maxima értelmét elemezve azt találjuk, hogy jelentésében végül is egybeesik a főparancsolattal. Az ember akkor él igazán emberi életet, ha mindent az Abszolútum szempontjából néz. Ezt a programot a maga erejéből nem valósíthatja meg, hanem csak isteni segítséggel. Ezért erkölcs és vallás egymástól el nem választható.

A legtökéletesebb cselekvések azok, amelyek egyenesen az Abszolútumra irányulnak. A bölcselet a maga körében nem tud ilyenekről. Az istenies erények teológiai fogalmához, amely épp az Abszolútumra való egyenes irányulást fejezi ki, a bölcselet annyit mondhat, hogy az ilyen cselekvés mindenesetre a lehető legtökéletesebb emberi cselekvés.

Ami mármost az ember földi körben mozgó kötelességeit illeti, maximánk értelmében kötelességünk önmagunk és embertársaink részére mindazt biztosítani, ami az emberi élethez szükséges. A „légy, ami vagy" elve minden természetjogi kötelességet megalapoz. Mindaz megvalósítandó, ami minket emberré tesz, ami embervoltunkkal velejár. Ezek egyetemes kötelességek.

[22] Gilson, E.: La théologie mystique de St. Bernard. Paris, 1934. 220. skk.
[23] Garrigou-Lagrange: De Revelatione. Roma, 1928. I. 385. skk.
[24] Pascal: Pensées, n. 793.
[25] Pauler, i. m. 169a. §.

Vannak végül partikuláris kötelességek is, amelyek nem mindenkire vonatkoznak. Ezek az embervoltot szűkebbre fogó, szabadon kiválasztott, de a választás után, vagy az élet egyéni követelményei folytán kötelességszerűen megvalósítandó lényegek. Ilyen értelemben kötelesség mindaz, ami az egyént hivatására alkalmassá és méltóvá, például orvossá, munkássá stb. teszi. Maximánk tehát a hivatások etikáját is megalapozza.

Az erkölcsi jónak az actus potentia tanból fakadó elmélete így a cselekvések egész birodalmára kiterjed.

Az erkölcs dialektikája

Révay József gróf könyve

Az erkölcsi életre törő ember „kilátástalan küzdelembe induló harcos, aki már mindennel leszámolt". „Lelki harmóniára csak a korlátoltság, csak az erkölcsi együgyűség képesít." „A szélesebb látókörű erkölcsi alany élete folyamatos krízis, állandó konfliktus, lelki mardosás, szüntelen kétely, gond és tépelődés."

Ez Révay József ragyogóan szellemes, eredeti és megdöbbentő munkájának a végső eredménye. Tragikus hősiesség. Révay annyira tiszteli az erkölcsöt, hogy még így is mindennél többre becsüli. Reménytelenül szereti, s képes mindent feláldozni érte, habár nem vár tőle boldogságot. Vállalja az Ikarus-sorsot, tudja, hogy a magasbalendülés összetöri az életet.

Legtöbb etikus eddig választást engedett a szent magány erkölcsi harmóniája és az aktív élet küzdelmes kötelességteljesítése között. Révay mind a kettőről le akar mondatni az erkölcs nevében. De még azt a vigasztalást sem adja meg, hogy legalább eleget tettünk kötelességünknek. Bármiképp viselkedünk, erkölcstelenek vagyunk. „Az erkölcs eredendően erkölcstelen." Vegyük ezt tudomásul. Legalább ne farizeuskodjunk, s ne tartsuk magunkat jónak.

Révay érvei ellen nem nehéz teoretikus ellenvetéseket, sőt cáfolatot találni. Más helyen ezt meg is tettük (Katolikus Szemle, 1940. július). De a vita és a cáfolat nem elég. Különösen az igazán és mélyen átélt problémákkal szemben.

Kétféle nagy filozófus van. Az egyik: megtámadhatatlan gondolatsorokat szövöget hibátlan logikai egységgé, eligazít az ágas-bogas élet útvesztőiben. Ilyen volt Arisztotelész, Szent Tamás, vagy hogy itthon maradjunk, *Pauler Ákos*. A másik: a nagy élményeket, a lélek legmélyebb tényeit kiáltja, harsonázza a világba. Szavait nem szabad a logikai igazság mérlegére tennünk. Nem az a fontos, amire tanít, hanem az, amit kifejez. Az ilyen prófétai típusú bölcselő kijelentéseit nem szabad matematikai levezetés mintájára bogozgatnunk. Meg kell értenünk, miért kiált, miért sikolt az éjszakában. Nem az a fontos, mit mond; az a fontos, miért mondja. Az ilyen bölcselő kijelentései szövegükben, szószerinti értelmükben eretnek, helytelen, szinte gonosz, vagy legalábbis káros dolgok. De legmélyebb inspirációjukban forrásozó pontjukon, lélektani megokoltságukban az élet mélységeiről tesznek tanúságot. Ilyen bölcselő *Hérakleitosz, Nietzsche, Bergson*. És hiába rejtőzik a dialektika és logika ragyogó acélpáncéljába, alapjában véve ilyen profétikus élménykiáltó bölcselő Révay is.

Ezért itt nem okoskodásaival fogunk szembeszállni. Inkább azt az élményt szeretnők elemezni, amely ennek az etikai megnyilatkozásnak a mélyén lappang.

Ez az élmény valami nagy vágy a teljesség, a végtelen után. Ez nem racionális dolog. Ez tulajdonképp ellene mond minden józanságnak, minden polgári és társadalmi magatartásnak. Az emberi természet nincs is ilyen végtelen feszültségre berendezve. Nem is lehet értelmesen megokolni, miért kellene nekünk a végtelen. Tudjuk jól, hogy ez a vágy romlásba visz minket. De mégsem hallgatunk a figyelmeztetésre, van valami a lelkünkben, ami a végtelennel jegyzett el minket, s az nem hagy nyugodni, nem tűri az élet szűk korlátait.

Milyen finoman értékeli Révay is az *Argumentum Anselmianumot*: a végtelennek lennie kell – nem elvontan, nem önmagában, hanem a mi számunkra, nekünk!

A végtelent akarjuk megszerezni magunknak. Innen származik erkölcsünk, de innen származnak bűneink is. Innen imperializmusunk és hódításvágyunk, innen kapitalizmusunk, innen a kéj és a mámor új világokat és soha nem volt élményeket ígérő keresése.

Az elméleti tudós megalkothat valami szerény keretek közt mozgó, kevéssel beérő polgári erkölcsöt. De valami az emberben lázadozik ez ellen. Az ember többet akar, mint amennyi a természet szerint kijárna neki. És különös dolog – *akkor érezné magát erkölcstelennek, ha nem kívánkozznék több után.* Valami szent lázadással készül szétvetni korlátait. „Az ember az a lény, amely állandóan felülmúlja önmagát" (Pascal).

Ez az élmény valóság, ezt hiába tagadnók. Hiába olvassuk rá, hogy értelmetlen és céltalan, hogy korlátainkat nem ugorhatjuk át, hogy önmagunkon soha túl nem lendülhetünk. Akiben a végtelennek vágya izzik, az az ilyen meggondolásokra és megfontolásokra semmit sem hederít. Azt hiába inti le a ráció, hiába löki mellbe a logika, álmaiban mélyebb valóságot érez, mint amilyet az ész eléje rajzol. A bölcselők, legalábbis a fent írt első kategóriába tartozó, szigorúan módszeres és következetes bölcselők erről nemigen beszélnek. De a költők és a misztikusok, a próféták és a látnokok annál többet. *Mauriac* írja: „Vannak, akik gyermekkoruktól érzik egy ismeretlen tenger vonzását. A szél kesernyés illata megcsapja már őket, szájuk szélén már sós az íz – áthaladnak az utolsó homokdombon, s a végtelen szenvedély homokot és habot viharoz az arcukra..."

Nem nehéz eltalálni, mit ért *Mauriac* a tengeren. Az a sós szél a kegyelem szele. Beléfúj a polgári élet épületeibe, s megunatja, kicsinyessé és szűk körűvé jelentékteleníti a jól rendezett életköröket.

Erény-e vagy bűn, ha az ember nem leli honját a világban? Erkölcs-e vagy erkölcstelenség? Révay szerint erkölcstelenek vagyunk, ha megleltük, mert többre nem vágyunk, mert megöltük az elérhetetlen után sóvárgó jobb énünket. De akkor is erkölcstelenek vagyunk, ha többre vágyunk, mert akkor kirúgtuk a talajt magunk alól.

De ha a hazátlanság érzését a jobb haza vágya teszi? Ha a nyugtalanság a kegyelem vonzásaiból támadt? A misztikai és a racionális erkölcs közt nagy a különbség. A racionális erkölcs nagyon szép, nagyon világos, kimért és tiszta: de végzetesen irreális. Mi nem racionális világban, legalábbis nem a mi emberi eszünkhöz mért világban élünk. Még mindig könnyebben tudunk szeretni, mint eszeskedni. Eszünket meghaladó, megzavaró titokzatos vonzások közt élünk. Csak a szeretet igazít el. Aki nem szeret, vak marad.

Az embernek nem lehet racionális életet élnie. Vagy hallgat a természetfölötti szeretet szavára, a kegyelem vonzó erejére, s akkor a ráció fölé emelkedik; vagy nem hallgat rá – s akkor a ráció alá süllyed. Vagy a ráció fölé emelkedik a kegyelmi élet emberfölötti életáramában és szent misztikájában – vagy az értelmet és az emberi méltóságot egyaránt megtagadja a vér és arany, a szemek kívánsága és az élet kevélysége sátáni álmisztikájában. Itt nincs semlegesség.

Révay az erkölcsi tudatból indul, onnan jut etikai dilemmájához. De az erkölcsi tudat olyan, mint a mágneshegy közelében megzavart iránytű: nem igazít el. A természetfölötti vonzásai megzavarják. A természetes erkölcs, az eszeskedéssel megállapítható erkölcs csak azt mondaná: légy ember. Az ésszerű erkölcs a humanizmus. De az erkölcsi tudatban benne zeng és rezeg az Isten hívó szava: légy több, mint ember. Ez a természetfölötti hívás dicsőségünk és mondhatatlan boldogságunk lehet, de tragédiánkká is válhat. Emberfölöttiekké kellene lennünk: de embertelenek leszünk.

Innen van, hogy az áhítatban fürdő misztikából oly könnyű lebukni a teljes amoralizmusig. De innen van az is, hogy a misztikai élmény, a kegyelmi szótól megrázott lélek megnyilatkozása oly zavaros, oly dadogó, oly félreérthető. Mózes az Istent látta, de dadogott. A hullámtalan lelkű Áron jobban tudott a néphez szólni.

A nagy – de inkább másodrendű – misztikusok írásai és beszédei nem győzik eléggé ostorozni a polgári és önelégült erkölcsöt. *Tauler* már nagy gúnnyal beszél a mi igaz tetteinkről, amelyek nem érnek annyit sem, mint egy piszkos rongy. Innen csak egy lépés, hogy a misztikai élmény hatása alatt minden racionális erkölcsöt visszautasítsunk, minden jócselekedetet a bűnnel egyenlővé tegyünk, mint *Luther* tette.

Ez a nagy érzés és élmény áll azután a Révayt közvetlenül inspiráló *Kierkegaard* etikája mögött is. Az élménnyel nem lehet vitatkozni. Csak a kifejezésmódját lehet sajnálni. Mert a jócselekedet diszkreditálásából nem mindenkinél lesz istenes misztika. Minden negatív teológia, minden természetfölöttiség kedvéért megvetett természeti érték veszedelmes lehet, a kiforratlan étoszú olvasók és tanítványok részére különösen.

Az etika válságában sem szabad elszakadnunk az értelemtől. Az értelem nem adja meg az egész etikumot. Nem igazít el a természetfölötti áramoktól

átjárt világban. De amit az értelem mond, az magában véve helyes. Csak ne gondoljuk róla, hogy több már nincs, hogy az értelemé az utolsó szó. Révay etikája ellentmondásba torkollik – az ember fájó hiányérzései nem adnak az etikának elégséges alapot. Pesszimizmusa, tragikus világnézete kiábrándult csalódás. Látja, hogy az értelem nem old meg mindent, így hát beléveti magát az irracionalitásba. Nem szabad így tenni. „Ha mindent megtettetek, haszontalan szolgák vagytok" – tanít az Evangélium. Vagyis a racionális erkölcs nem elég, ha annak eleget teszünk, még azért nem lehetünk valami nagyra magunkkal, akkor még hátra van a legfontosabb, az, amiért hiába is erőlködnénk, a kegyelem műve. De szolgálatunkat mégis el kell végeznünk, bár az a szolgálat haszontalan. Haszontalan és nem elegendő: de azért még nem rossz és nem bűnös. Nem szabad bármily nemes misztikai sugallatok és bármily égő vágyak hatása alatt sem eleve minden cselekvést rossznak bélyegezni, s ezzel minden gazságnak menlevelet adni, s minden becsületes cselekvést leinteni. Számolni kell azzal, hogy a mi erőfeszítéseink, a mi cselekvéseink végső megnyugvást nem adnak a végtelen megragadására, nem segítenek, vágyainkat nem töltik be: ennyiben – mint Révay mondja – rezignáltaknak kell lennünk. De nem annyira, hogy lemondóan legyintsünk: most már úgyis mindegy.

A magyar nyelvnek van egy mély erkölcsi inspirációjú szava: *édeskevés*. Kevés, amit tehetünk. De azért meg kell tennünk.

Az érték jelentése

Az értékfogalom a modern bölcseletben sokszor fordul elő. De sokféle értelmezésének sűrűjében nem könnyű eligazodni. A szó közkeletű használatában nagyon is eltérő suppositiokat, jelentéseket hordoz. Ha igaza van Konfuciusnak, aki szerint a fogalmak zavara vezet az államélet zavaraira, akkor sürgető feladat az erkölcstanban, államéletben, nevelésben, művelődési munkában annyira számottevő értékfogalom tisztázása.

Maga az *érték* szó a gazdaságtanból ered. A bölcseletben egészen új értelmet nyert, s itt csak erről az értelemről lesz szó.[1] Általában, amint látni fogjuk, a valóság változatlan, örök, egyetemes, a többihez képest előbbre való elemét szokás értéknek nevezni. E szó használata ugyan új a bölcseletben, de a téma ősrégi. Az értékprobléma a világ lényegének, mivoltának, a szellem hivatásának, feladatának, megnyugvásának problémája.

Az értékprobléma története egybeesik a bölcselet történetével. Csak a bölcselet lehetőségét eleve elvető szkepszis, relativizmus, pszichologizmus nem ismer értéket. A pozitivizmus és a pragmatizmus pedig a hasznossági körben marad. De ezek mellőzése után is változatos és tarka mintát állíthatunk össze a különböző értékfelfogásokból.[2] Természetesen mindegyik felfogás egy bizonyos metafizikai világkép része és tükre. Álljon itt az érték néhány újabb meghatározása vagy leírása.

Rickert különbséget tesz levezethető (teoretikus) és le nem vezethető értékek között. Az előbbiek legfőbbike a tökéletesség. Az utóbbiak nyílt rendszert alkotnak, bármikor újak merülhetnek fel.[3] Magyarázója, Varga Sándor szerint: „Minden, ami van, vagy realitás, vagy érték. Ezért az értéket úgy találjuk meg, ha a realitást tagadjuk... Az érték nem létezik, hanem lényege érvényében rejlik."[4] Scheler, fenomenológiai fordulattal, az értéket egyszerűen adottságnak tekinti („Tatsachen der materialen Anschauung").[5] Látnivaló ebben is a

[1] A terminus történetéhez ld. Szabó Dezső: Az értékelmélet vagy axiológia főbb problémái. Pápa, 1929. 7. skk. lapokat.

[2] A fogalom történetét adják: Kraus, O.: Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brünn–Wien–Leipzig, 1937. Rintelen Fr. J.: Der Wertgedanke in der europaischen Geistesentwicklung. I. Halle, 1932. Bibliográfiáját ld. itt és Heyde: Bibliographie des Wertbegriffes. Erfurt, 1928–1931. Továbbá Th. Steinbüchel: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf, 1938.

[3] System der Philosophie. Tübingen, 1923.

[4] Rickert H. filozófiája. Budapest, 1931. 89.

[5] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle, 1927. 166. [*A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Budapest, Gondolat, 1979.]

fenomenológiai iskola rokonsága Brentanoval, aki a helyes értékelés tárgyát nevezi értéknek.[6] Hasonlóképp Brandenstein: „Értéknek nevezzük azt a realitást, azt a valamit, azt a pozitívumot, amit éppen e realitása, e pozitivitása folytán becsülünk."[7] E fogalmazások csak látszólag állanak közel a pszichologizmushoz, mert az értékelés lelki tényének objektív alapot tulajdonítanak, amit a pszichologizmus nem tesz meg.

Ez világosan kitűnik gróf Révay József szavaiból: „Az értékelésre való ráeszmélés valami önmagában megalapozott, ideális jellegű tartalomra utal, amely egyrészt az értékelésnek érvényességi alapot ad, másfelől hordozója az értékelés sajátos aktusának. Ezt az apriori tartalmat, illetőleg phaenomenon sui generist nevezzük értéknek."[8] Az emberi értelmet állítja az Abszolútum helyébe, s ez áron emelkedik a pszichologizmus fölé Böhm Károly: „Az önérték a tárgyai fölé emelkedő, nemességét és méltóságát öntudattal állító intelligencia."[9]

N. Hartmann a scheleri értékfogalommal él, de annak magyarázatában az értékeket nagyjából a platóni ideákkal azonosítja.[10] Az idealizmus hatása érződik J. Hessen felfogásán.[11] Ő átveszi Simmel formuláját az értékek „harmadik birodalmáról", túl mind a léten, mind a lényegen. Lotze-val állítja, hogy „az értékek érvényesek (gelten), nem pedig vannak".

Az értéket a léttel szeretné azonosítani L. Ward („Érték az a létező, amelyért valamit cselekszünk"),[12] S. Behn[13] („Az érték célszerűen rendezett javak fennállásának rendjén nyugszik") és J. Lotz.[14]

Jobb úton jár J. Heyde, aki szerint az érték a tárgyaknak és a tudatnak reális, de nem feltétlenül tudatosított viszonya.[15] Külön figyelmet érdemel Pauler Ákos leírása: „Az érték az az ideális, az az egzisztencia fölötti és bipoláris jellegű tartalom, amelyben való részesedés teszi a tárgyat előbbrevalóvá."[16]

A keresztény bölcselő legtöbb hasznát veszi Rintelen, Przywara és Veuthey szenttamási gondolatokhoz kapcsolódó, gondosan megalapozott meghatáro-

[6] Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Wien, 1889.
[7] Etika. Budapest, 1938. 85.
[8] *Athenaeum*, 1939. 4. füzet (sajtó alatt).
[9] Az ember és világa, III. 53. §.
[10] Ethik. Berlin–Leipzig, 1935. 108.
[11] Wertphilosophie. Paderborn, 1937. V.ö. G. Simmel: Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig, 1910. 104.
[12] A philosophy of value. New York, 1930. 20.
[13] Philosophie der Werte. München, 1930. 26. Ld. ua.: „Werte beruhen auf Gütern". Einleitung in die Metaphysik. Freiburg, i/Br. 1933. 12.
[14] Sein und Wert. Paderborn, 1938. 11. Zeitschrift für katholische Theologie, 1933. 605.
[15] Grundlegung der Werthlehre. Leipzig, 1916.
[16] Metafizika. Budapest, 1938. 104.

zásainak. E. Przywara fogalmazásában: „érték minden létező számára saját specifikus természetének érvényesítése" (Auswirkung). Az értékek rangsora megfelel a természetek rangsorának.[17] Fr. J. Rintelen az értékben megvalósult minőségi tényállást lát, amelyet tudatos vagy öntudatlan törekvés különböző tökéletességi fokokban valósíthat meg.[18] Máskor így ír: „Az érték valamely rendbe tartozó, különböző fokokban megvalósítható, célt jelentő lényeg tartalma."[19] Egyszerűbben: „az érték ideális tartalmak megvalósulásának legmélyebb oka".[20] L. Veuthey az értékeszme további vonatkozására mutat rá: „az értékek az Abszolútum minta-eszméi. Az érték minden létező belső értelme (raison d'être)."[21]

E három skolasztikus szerző sorban a dolgok természetébe, megvalósulásába, majd az isteni értelembe helyezi az értéket. A közkeletű szóhasználatban e három jelentés vegyesen érvényesül. Mindenesetre *különbséget kell tennünk az isteni értelem eszméi vagy ideái, másodszor a lényegek vagy natúrák, harmadszor ezek megvalósulása, negyedszer az így keletkezett dolog, ötödször annak tulajdonságai között.*

Az értékrend ez öt rétegét feltétlenül meg kell különböztetnünk. Hiszen a felsorolt meghatározások példátlanul szétágazó voltát éppen e megkülönböztetés keresztülvitelének elmulasztása magyarázza.

1. Mint mindennek, úgy az értékrendnek is végső alapját az Abszolútumban keressük. Az értékrend, mint később látni fogjuk, annyira szoros kapcsolatban áll az Abszolútum gondolatával, hogy külön, axiológiai istenérv alapja lehet.

A platóni idea-tan az értékelmélet első kezdése. Az *ideák tanát* a keresztény bölcselet is kidolgozza, de az ideákat nem valamely külön világba, hanem az *isteni értelembe* helyezi. Így hangzik az idea-tan skolasztikus fogalmazásban: „Isten ismeri saját lényegét, mint olyat, amelyben a teremtmények bizonyos hasonlóság szerint részesedhetnek. Az így valamely teremtményben utánozhatónak felismert isteni lényeg a teremtmény eszméje (exemplar, idea). Az isteni eszmének megfelelő utánzások és részesedések a dolgok lényegei."[22]

Az isteni lényeg végtelen gazdagságánál fogva utánozhatósága kimeríthetetlen. Azonban a Teremtő szabad választása bizonyos aspektusokat teremtményei lényegévé tesz. A teremtés aktusa tehát egy idearendszert megvalósításra szemel ki, és mellőz más, önmagukban véve szintén elvben lehetséges

[17] Religionsbegründung. Freiburg i/Br., 1923. 91.
[18] Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems. In Philosophia Perennis. Festschrift für J. Geyser, II. Regensburg, 1930. 929-971.
[19] Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, X. évf.
[20] Der Wertgedanke, stb. 17.
[21] La pensée contemporaine. Paris, 1939. 68.
[22] E. Hugon: Metaphysica. Paris, é. n. 290. skk.

rendszereket. Szorosabban véve csak a kiválasztott rend egységeit nevezzük ideáknak, és ennyiben az ideák az isteni akarattól függenek. Önmagában véve az idea az isteni lényeggel azonosítható, de a teremtés egy, csak a teremtmény részéről valós relatio-t fűz a megvalósításra jutott, azaz helyesebben, teremtett valóság mintaképévé lett ideához.

Az idea-tan részletes tárgyalása külön tanulmányt érdemelne; itt még csak arra a két szélsőségre kell rámutatnunk, amely között a skolasztika idea-tana megáll. Egyik szélsőség az ideákat önálló, Istentől valósan különböző magánvalókká (szubsztancia, hypostasis) teszi, a másik szélsőség az isteni akarat önkényes megnyilatkozásaivá. Az előbbi túlzó realizmusba, az utóbbi nominalizmusba torkollik.[23]

A teremtett világot, formáló ideákat a világrend, a természettörvény foglalja magában. A természettörvény szükségszerű a teremtmények szempontjából (mert e nélkül nem létezhetnének), de nem szükségszerű Isten szempontjából (mert más világrendet is választhatott volna, illetve a teremtést magát is mellőzhette volna). Egyébként, más értelemben, minden lehetséges világrendnek vannak bizonyos szükségszerű vonásai, hogy ti. az isteni bölcsességgel és szentséggel összeférjen.[24]

Minthogy a választott világrend Isten örök akarati aktusából ered és örök gondolatait tükrözi, ezért maga is időtlen és örök, ennyiben nem része a változó világnak.[25] Ezért mondja Pauler Ákos: „az értékek (szerintünk: ideák) Isten örök gondolatainak a mozzanatai (és ennyiben előfeltétel nélküliek). De van előfeltétele annak, hogy az értékrendszer, mint megvalósítandó feladat, áll fenn, hogy tehát viszonyba lép a való világgal, mint annak eszménye. Ez a mozzanat nincs még benne az értéklényegben: ezt az Abszolútum teremtőaktusa a valósággal szemben teszi lehetővé."[26]

2. Az isteni ideák, eszmék nem föltétlenül valósulnak meg. Ha tehát még az isteni eszmék sem foglalják magukban a létezést, még kevésbé követelhetik azt az isteni eszmék földi tükrözései és árnyékai, a világban fellelhető lényegek, natúrák.

A tapasztalat szenttamási elemzése a világban *lényeg* és *létezés* dualizmusát mutatja ki.[27] A létezés tekintetében a teremtményi lényeg csak potentia, amely

[23] J. Geyser: Zur Erklärung der Wirklichkeit durch das Reich des Geltenden. Philosophiche Jahrbücher, 1939. skk.

[24] Mercier: Ontologie, I. P. §. 1.

[25] Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica, 1. q. 15. De veritate, q. 3. a. 1–9.

[26] Metafizika. Budapest, 1938. 100. Ld. még 9–38, 53.

[27] G. M. Manscr: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz), 1935. 444–509.; Horváth S.: Aquinói Szent Tamás világnézete. Budapest, 1924. 129.; R. Garrigou-Lagrange: Dieu. Paris, 1928. 362. skk.

aktualizálásra szorul. De a lényegnek is megvannak a maga kiválóságai, amelyekkel a létezés fölé emelkedik. A teremtett való lényege és létezése egyformán tökéletlen; kiegészítésre, összeillesztésre szorulnak. A lényeg a léttől nyeri azt, hogy *van* (quo *est*), a lét a lényegtől kapja, hogy ő *mi* (id *quod* est). Akik érték és valóság dualizmusáról beszélnek, legtöbbször a teremtményi lényeg és létezés dualizmusát értik.

Az értékes tényállásban öt rétegnek van szerepe. Első az isteni *eszme*, idea vagy ősérték. Második a teremtményi *lényeg*, és ha egyszerűen csak értékről szólunk, akkor a teremtményi lényeget nevezhetjük legalkalmasabban értéknek. Harmadik e lényeg megvalósulása, vagy *érvényesülése*. Negyedik az így keletkezett *értékes* vagy jó dolog, amely egyúttal – ötödik rétegként – értékes tulajdonságokat, *értékességeket*, vagy mondhatjuk, másodlagos értékeket hordoz.

Egyedül ez öt réteg gondos megkülönböztetésével oldható fel az értékelméleti antinómia, amely szerint az értéket egyszerre meglevőnek és meg nem levőnek is kellene tartanunk. Meglevőnek kell tekintenünk – halljuk –, másképp nem igazodhatnánk hozzá. És meg nem levőnek, másképp nem jelentene feladatot.[28] Ez az antinómia a lényeget és érvényesülését, a második és a harmadik réteget egy sorba keveri. Az értéket, a lényeget nem megvalósulása teszi értékké, s a lényeg magában véve a megvalósulás által változást nem szenved. A lényeg a maga rendjéből sohasem lép át a létezés rendjébe, hanem valamely létező igazodhatik a maga létezésében a változatlan lényeghez.

Nagyon veszedelmes következményekkel jár, ha erről megfeledkezünk. Így N. Hartmann azt tanítja, hogy létezés is válhatik lényeggé. Például sok fa létezése azonos az erdő lényegével. Ez az állítás megejtő, de ekvivokációt rejt. Mert ha a „sok fa létezését" konkréten értjük, az nem az erdő lényegével, hanem az erdő létezésével egyenlő. Ha pedig a „sok fa létezését" elvontan értem, akkor tulajdonképp már nem létezésről, hanem a fák sokaságáról beszélek. Ez rögtön kitűnik, ha arra gondolunk, hogy a nemlétező, képzelt erdő lényege magában véve nem különbözik a valóságos erdő lényegétől, a képzelt erdőben is sok fa van, de persze nemlétező fa. A létezés és lényeg összekeverése következetes végiggondolás esetén – mint N. Hartmannál is – ateizmusra vezethet.[29]

Az értékrend rétegződésének hasonló áttörésével fenyeget M. Scheler axiomatikája is. Eszerint az érték létezése pozitív, nemlétezése negatív érték. Még veszedelmesebb az az állítása, hogy az értékek tények.[30] Lehet ezeket a kijelentéseket örömmel fogadni, mint közeledést a philosophia perennis objektivizmusához, de ezek a tételek mégis aggodalmasak, mert kétértelműek.

[28] Révay, i. h.; Pauler Á.: Tanulmányok az ideológia köréből. Bp. 1938. 216.

[29] Szerzőtől: Istentelenség erkölcsi alapon. Katolikus Szemle, 1939. 162. skk.

[30] I. m. 21.; 189.

Az érték nem létezik, hanem érvényesül. Az értékes létezik. De az értékes dolog nemlétezése nem okvetlenül negatív érték, nem okvetlenül rossz. Ez csak az erkölcsi értékekkel kapcsolatban áll, ott sem mindig.

Egyébként N. Hartmann is látja, hogy érték és létezés között bizonyos feszültség jöhet létre. Szerinte a kevésbé értékes lény erősebb a létezésben, az értékesebb pedig a létezés tekintetében gyöngébb. A szellem, tanítja, értékesebb, mint az anyag, de az anyag erősebben létezik.[31] Innen már csak egy lépés a szellem és élet teljes szétválasztása és az isteneszme tagadása.[32]

Érték és valóság azonosítása (naiv panteista optimizmus), érték és valóság összeférhetetlenné tétele (ateista pesszimizmus) között áll a keresztény bölcselet, amely értéket és valóságot megkülönböztet, de össze nem kever, transzcendens optimizmust hirdet (mert az Abszolútumban érték és valóság egybeesik), de egyben teremtményi alázatot (mert a földön más az érték és más a valóság).

3. Az értékelmélet alapvető tényállása, hogy érték és valóság találkozhatik, hogy érték és valóság között van kapcsolat, van *érvényesülés*.

Mi az érvényesülés magyarázata? Magában az értékben, az ideában nem találhatjuk meg. Hiszen az idea, a lényeg magában véve nem követel létet, közömbös a megvalósítással szemben. A számtalan idea legnagyobb része nem valósul meg. A változás, keletkezés ténye arra mutat, hogy a lényegeknek nincs erejük arra, hogy önmagukat valósítsák. Ha erre képesek lennének, akkor mindennek örökké léteznie kellene. Másrészt a létezők maguk sem adják az érvényesülés magyarázatát. Mert hiszen mindenestül törvények és szabályok alatt állnak, a lényegek, törvények, szabályok előbbrevalók, mint a szabályozott dolgok. Az idea, a lényeg épp azért érték, mert előbbrevaló a létezőnél.

És ezért „a valóságnak olyan szemlélete, amely egyformán számot vet értékkel és létezéssel, nem nélkülözheti az isteneszmét".[33] Az érték és lét dualitása végső egységet követel. Kölcsönös függésben állnak, ám e kölcsönös függés egy olyan végső, független, értékes és valóságos lényre mutat, aki szabadon illesztette egybe a világ értékeit és valóságait. Az Abszolútum ez. Benne minden érték létezik, és az ő léte maga az önérték. Ő az érték és lét föltétlen egysége, a tiszta Érvényesülés (Actus purus).

[31] Ethik, 228.

[32] Szerzőtől: A szellem és az élet. Bölcseleti Közlemények, 1936. 40. skk.

[33] Contemporary British Philosophy. Ed. by Prof. Muirhead. London, 1924. II. 266. J. Sorley cikke. Ld. még tőle: Moral values and the idea of God. Cambridge, 1921; Bowman, A. A.: Studies in the Philosophy of Religion. London, 1938. I. 90.

Ez a gondolat áll a különböző ún. axiológiai istenérvek mögött. Szent Ágostontól[34] Szent Anzelmen át Szent Tamásig az axiológiai istenérv mindig tisztább és tisztább formát öltött. Az angyali tanító via quartaja a lét fokozataiból, és via quinita-ja a célosságból, az értékek fennálló, illetve megvalósuló rendjét veszi alapul.[35] A newman-i teológiának is az értékeszme adja vezető gondolatát.[36]

Az axiologiai istenbizonyítás az Abszolútumot úgy tünteti fel, mint aki értelmével elgondolja, akaratával megvalósítja az értékeket. De a lét, értelem és akarat e háromságát lét, érték és érvényesülés háromságának is nevezhetjük. Ha az értéket és érvényesülést az Abszolútum értelmével és akaratával hozzuk kapcsolatba, nem esünk pszichologizmusba, nem relativizáljuk az értékeket, mert hiszen az Abszolútum léte, értelme és akarata végül is egybeesnek. Az Abszolútumnál nagyobb, méltóbb, feltétlenebb alapot az értékek számára nem találhatunk.

4. Nietzsche új értékeket akart felállítani, Kant egyes követői az emberi szellemet tették meg az értékek forrásává. Ezzel meghamisították a szellem és az értékek viszonyát. Hiszen az értékeket éppen az jellemzi, hogy nem kényünkre-kedvünkre alkotjuk őket. Az evidencia, a lelkiismeret szava akaratunktól és egyéni alkatunktól független, minden szellemre egyformán érvényes objektív valóságképp jelentkeznek.

A szellem nem teremti az értékeket. De azért mégis sok köze van hozzájuk. Mert a szellem az első *értékes* valami, a szellem képes értékeket megvalósítani, érvényesíteni, és nem egy érték csak a szellem prizmáján keresztül nyeri el jellemző színezetét.

A szellem mint alkotó, értékeket érvényesítő lény, áll legközelebb az Abszolútumhoz. Képes értéket és létezést olyan összefüggésbe hozni, hogy az előbbi az utóbbit megszabja s viszont attól létet nyerjen. Érték és lét kölcsönös függésben vannak. Az érték potentia-ban van a létezésre, a létező az értékben megjelenő célra nézve. „Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere." Ezt a kölcsönös függést a szellem ellenőrzi és megtámasztja, s ezáltal a maga kis világában – természetesen az Abszolútumtól függésben – oly szerepet tölt be, mint Isten a nagyvilágban.[37]

[34] Hessen: Augustin's Metaphysik der Erkenntnis. Berlin u. Bonn, 1931.; Grabmann: Die Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott. Köln, 1929.

[35] Rintelen: Der Wertgedanke, I. 219.

[36] Az axiológiai érvek rendszerét adja B. Rosenmöller: Religionsphilosophie. Münster, 1932. 138–140. V. ö. H. Minrath: Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Berlin-Bonn, 1927.

[37] Az okok viszonyáról ld. Garrigou-Lagrange R.: Le réalisme du principe de finalité. Paris, 1932. 127., 336–366.

Az értékvilágból a szellem ki tud választani egyes értékeket, s mert az értékek száma végtelen, s azok a megvalósításra nézve közömbösek, másképp, mint szabadon, a szellem nem is választhat közülük, másképp, mint szabadon nem is cselekedhetik. Az akarat szabadságának alapja az értékvilág semlegessége a megvalósítással szemben.

A szellem tehát értékeket nem alkot, de igenis alkot értékes dolgokat.

5. a) Az értékes dolgok első és alapvető tulajdonsága, *értékessége a jóság. Omne ens bonum*, minden létező jó, mondja a skolasztikus axióma. A jóság nem egyéb, mint a létezőnek az a tulajdonsága, hogy benne érték érvényesült. Ezért mondja Szent Tamás: „Amennyi valaminek (tehát értékmozzanatnak, mert csak az érték *valami*) a léte, annyi a jósága, s amennyi hibázik létéből, annyi hibázik jóságából... A jó mivoltához létének teljessége tartozik."[38] A jó tehát azonos a tökéletessel.[39]

A jóság a szellemben erkölcsi jó formájában nyilatkozik meg. Előbbi vizsgálódásainkban[40] megismertük, hogy a legfőbb erkölcsi elv ez: „Légy, ami vagy. Valósítsd meg önmagadat." Az erkölcsi jóság a szellemi való önkifejtése, ahogyan az egészség az élőlény önkifejtése. Ezek a metafizikai jóság, megvalósítottság, érvényesítettség alesetei.

A jóság a léttel szoros kapcsolatban van, de nem azonos vele.[41] A jóság lényeg és lét megfelelését jelzi, s ezért értelmetlenné válik az előtt, aki a lényeg és lét különbségét nem látja a dolgokban.[42]

Másodlagos értelemben nevezzük jónak azt a dolgot, amely egy másikat tökéletesít. Így jó például a tűz annak, aki mellette melegszik. Előfordulhat, hogy ez a *hasznosság*, más létezők tökéletesítése tesz valamit tökéletessé a maga rendjében. Például a tanítót az teszi igazán jóvá, ha másokat tanít.

Az ember a maga tökéletességét csak mások tökéletesítésében érheti el. Azáltal érvényesül, hogy bizonyos értékeket érvényesít. De érvényesítő munkájában zárt, összeférhető értékrendszer szolgálatában kell állnia, másképp ellentmondásba, bűnbe keveredik. Ezt a zárt értékrendszert, amelynek megvalósításával lesz az ember teljessé, *hivatásnak* nevezzük. A hivatás az összes erkölcsi kötelességek foglalata.

Minden közösség lelkét is valamely hivatás adja, valamely megvalósítandó értékrend. A közösségek rangsorát, éppen úgy, mint a hivatásokét, a megvalósítandó értékek rangja határozza meg.[43] Az értékrangok, létfokok kérdése az analóg létfogalom világánál nyer megoldást.

[38] Summa Theologica, I. II. q. 18. a. 1. V. ö. De veritate, q. 21., Summa Theologica, I. q. 5. a. 3., Summa contra Gentiles, I. 23. és 96.

[39] Th. Steinbüchl: i. m. 25. Ua.: Der Zweckgedanke in der Philosophie von Thomas von Aquin, 126. skk.

[40] Bölcseleti Közlemények, 1938. 66.

[41] Steinbüchl: Philosophische Grundlegung, 84.

[42] Lotz, J. B.: Sein und Wert. Paderborn, 1938. 23.

Milyen összefüggés van az isteni akarat és a jóság között? Kétségtelen, hogy Isten minden ténylegesen meglevő jót akar, hiszen e nélkül az nem valósulhatott volna meg. Azonban az isteni akarattól csak maga a megvalósulás ténye függ, és nem az, hogy a már megvalósult dolog jónak nevezhető-e vagy sem.

b) Az érték nemcsak a nagyvilágban, hanem a szellem kis világában is érvényesülhet. Érvényesülése a nagyvilágban a jóságot, a szellemben az *igazságot* hozza létre. Az igazság felvillan bennünk, megszületik a lelkünkben. Mindamellett az emberi értelem az igazságnak nem őshazája. A mi értelmünkben az igazság már csak másodlagos. Mert mielőtt bármely érték érvényesült volna a mi szellemünkben, már isteni elgondolás tárgya volt, hiszen minden érték isteni ideából származik. Szent Tamás klasszikus szavaival: „Az isteni értelem mértékadó, és nem a teremtményhez mérendő (mensurans, non mensuratus), a természeti dolog mértéket szab (a mi értelmünknek), de mértéktől is függ (az isteni értelemtől); a mi értelmünk pedig más mértéktől függő, és csak a mesterséges dolgoknak szab mértéket. A természeti dolog tehát két értelem (az isteni és az emberi) között áll, és mindkét értelemmel való megegyezés révén mondható igaznak... Azonban előbbrevaló az isteni értelemre vonatkoztatott igazság, mint az emberire. És ha emberi értelem nem is léteznék, akkor is igaznak kellene minősíteni a dolgokat, az isteni értelemre való tekintettel."[44] Itt jegyezzük meg, hogy valamely dolog ún. ontológiai igazsága, azaz természete szerint való teljes megvalósultsága ugyanaz, mint metafizikai jósága.[45]

Nagyon fontos Szent Tamásnak az a figyelmeztetése, hogy az emberi értelem nem termeli, nem létrehozza az igazságot, hanem csak befogadja. Az emberi értelemben létrejöhet ugyan a valóságtól független, a valóságban meg nem alapozott fogalom is, de ennek nincs értéke. A fogalmakat gondosan meg kell különböztetnünk az értékektől vagy lényegektől. A fogalom csak ideális esetben egyezik meg teljesen a lényeggel: így Isten fogalmai a teremtmények lényegével. Az emberi fogalom azonban legtöbbször eltér a valóságos lényegektől, fogalmaink nagyon ritkán teljesen adekvátak. Sőt, el is szakadhat szellemünk a valóság talajától. Az ilyenkor keletkező ál-fogalmak rendkívül veszedelmesek lehetnek, ha gyakorlati (politikai, gazdasági stb.) állásfoglalá-

[43] Ld. D. v. Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft. Augsburg, 1930.

[44] De veritate, q. 1. a. 2.

[45] V. ö. Somogyi J.: Az ideák problémája. *Athenaeum*, 1931. 135. skk.

sunk alapjává tesszük őket. Minden bűn ál-fogalmat, ál-értéket próbál valósítani.[46]

Az *omne ens verum* axióma azonban az ál-fogalmakat sem zárja ki köréből. Valamilyen értelemben azok is igazak: ti. igazi tévedések.

c) A skolasztika a *szépséget* is a transcendentale-k, a minden létezőre vonatkozó értékességek között szokta említeni. De mégsem szereti az igazzal és jóval teljesen egy színvonalon tartani. Így Schütz Antal[47] arra figyelmeztet, hogy csak két alapérték lehetséges, az igaz és a jó. A szépet már csak *főértéknek* minősíti.

A szép az igaz és a jó bizonyos szintéziséből ered. A szépben a jó válik igazzá. A valóságban már érvényesült érték a szépség által a szellemben is érvényesül. És ezért a megismerés rendjében előbb áll a szépség, mint a jóság, bár a lét rendjében nem. Művészien fejezi ezt ki Thomassinus.[48] „A szép a jónak mintegy előcsarnoka. Vagy inkább hajnala, mely pirkadó fényével hírül adja a jót s szeretetére ösztönöz." Szárazabb, de pontosabb meghatározást ad T. C. Terburg O. P.[49] „A szép a megismerő képességre vonatkoztatott tökéletes." S ezzel Szent Tamás nyomán halad. Nála olvashatjuk: „A szép a jóhoz valamely, a megismerő képességre való vonatkozást (ordinem) ad. Mert jónak azt mondjuk, ami törekvésünknek tetszik, szépnek pedig azt, aminek már az észrevétele is tetszik."[50] És mert a szép a tökéletest megismerhető módon tünteti fel, azért *lux pulchrificat, sine luce omnia sunt turpia*, a világosság szépít.[51] A szép *perfectio cum splendore*, ragyogó tökéletesség.[52]

A szép dolog azon felül, hogy önmaga létezik, valamely eszmét is képvisel. A műremek egyszerre „önmaga, és egy mélyebb valóság kinyilatkoztatása".[53]

A szépség fogalmát kissé szűkítjük, ha azt az érzékire korlátozzuk. Isten mindennek a jóságát ismeri, tehát az ő szemében minden szép. Csak a testben élő ember számára kell a szépségnek érzéki köntösben jelentkeznie. Ezért inkább lélektani, mint metafizikai érvénye van Stace leírásának: „A szépben egy érzéki mező és egy szellemi tartalom egymástól megkülönböztethetetlen egységbe forr, s a valóságnak egy aspektusát fedi fel."[54] Hasonlóan gondolkodik Joad: „A művész feladata, hogy a formákat az érzéki burokból kifejtse, s a lélek szemét a tiszta valóság szemléletére fordítsa."[55]

[46] Hugon, i. m. 357. lap: „Simpliciter et per se primo res dicuntur verae per ordinem ad intellectum divinum, ad intellectum humanum secundario."

[47] A bölcselet elemei. Budapest, 1927. 100.

[48] Ap. O. Willmann: Geschichte des Idealismus, III. 145.

[49] The concept of Beauty. In: Modern Sacred Art. London, 1938.

[50] Summa Theologica, I. II. q. 27. a. 1. ad 3.

[51] Comment, in Ps. XXV.

[52] 52. I. q. 35. a. 8.

[53] Contemporary British Philosophy, I. 56., B. Bosanquet cikke.

[54] E. Stace, Earl of Listowel: A critical history of modern aesthetics. London, 1933. 43.

E fogalmazásban már valóban nem kielégítő „a szépségnek, mint az eszme anyagi megjelenésének elmélete", amelyet Brandenstein szigorúan bírál,[56] de, amint láttuk, Szent Tamás tanítása ezen túlmegy, a bírálat őt nem éri.[57]

Minthogy a szépség a dolgot a maga egészében jellemzi, Th. Haekker helyesen mutat rá, hogy például a rózsa szépségét nem tehetem olyan elvonás tárgyává, mint alakját vagy színét.[58]

A szép különleges kielégítő, befejezett élményt ébreszt bennünk. Innen gyönyörködtető volta, s az az erős érzelmi reakció, amelyet legtöbbször kivált. Mindamellett nem az érzelmen alapul, épp oly kevéssé, mint az igazság az evidencia-élményen, vagy az erkölcs a lelkiismereten. Az evidencia-élmény, a lelkiismeret szava, a szép fölött érzett gyönyörűség és öröm csak jele a tárgyi értékességnek, a tőlünk független valóságnak.

d) Az alapértékek közt szokás felsorolni a *szentséget* is. Ennek tiszta bölcseleti megalapozása azonban nemigen szokott sikerülni. Nem is sikerülhet, mert hiszen a szent épp a nem-földi,[59] a „numinosum",[60] az, ami „kiutalja az embert a tapasztalat világából oda, ahonnan a megvalósítás fogyhatatlan erői jönnek".[61]

Az értékek általában a világ gerendázatába szilárdan beépült tartók, a szentség viszont soha sincsen egészen otthon e világban. Ha a szentséget mégis értéknek nevezzük, ha állandóan érezzük, hogy megvalósítandó és egyedül megnyugtató feladat, erre csak a hit ad magyarázatot. Ez az érték, ez a feladat túlmutat az emberi természeten és a bölcseleti eszmélkedésen.

A bölcselet mindenesetre kimutat annyit, hogy a világ nem zárt rendszer, hanem, mint Dzseláleddin Rumi mondja, „a nádsíphoz hasonlatos, amely anyatöve után sóhajt, ha belefújnak". Így kiáltja minden teremtmény: „nem mi alkottuk magunkat, hanem az teremtett, aki örökké megmarad".[62] A teremtmény jósága, igazsága, szépsége visszamutat a Teremtőre. Minél értékesebb valami, annál jobban érezzük be nem fejezett voltát, annál inkább ébreszti fel bennünk a végtelen tökéletesség vágyát.[63]

[55] Contemporary, etc. II. 184.

[56] Művészetfilozófia. Budapest, 1930. 66.

[57] Szent Tamás a Summa Theologica I. q. 5. a. 4. ad 1.-ben így ír: „Pulchrum est id quod visu placet." De ezzel nem esik pszichologizmusba, csak a szépnek mintegy fenomenológiai leírását adja. – A szép szenttamási fogalmát mesterien fejti ki J. Maritain: Art et Scolastique. Paris, 1927.

[58] Die Schönheit. Leipzig, 1936. 116.

[59] H. Scholz: Religionsphilosophie. Berlin, 1922.

[60] R. Otto: Das Heilige. Breslau, 1917. [*A szent.* Budapest, Osiris, 2001.]

[61] Schütz A., i. h.

[62] Szent Ágoston: Conf. X. 25. [*Vallomások.* Budapest, Gondolat, 1987.]

[63] Pauler Ákos: Liszt Ferenc gondolatvilága. Budapest, 1922. 7. lap (a „sóvárgás" rajza).

De maga a teremtmény is, és különösen az ember, az emelkedés állandó lehetőségét hordozza magában, a *potentia obaedientialis* által.[64] Ennek révén a természet Ura a teremtményt magasabb létrendbe emelheti. E képesség vagy lehetőség által az ember felülmúlhatja önmagát,[65] hősi, emberfeletti lény lehet, azaz *szent*. Ebből már a görög bölcselet is megsejt valamit, de a megvalósítás útját egy bölcselet sem jelölheti ki.[66] Mert a potentia obaedientialis érvényesülése Isten szuverén akaratától függ. Tehát a szentség értékét a teremtményben az a teljes függés alapozza meg, amelynek elismerésére a vallás épül. A vallás épp azt jelenti, hogy az ember „az Abszolútumban mint szent alapértékben keresi kiegészítését, s ebben találja meg a valósításnak is végső szentesítését és erőforrását".[67]

A szentség tehát a végső tökéletességre áhít, amelyet Pauler Ákos így jellemez: „Csak egy ősérték van, amelyet mi, emberek több közegen át megtörve több alapértékben ragadunk meg: az igazban, jóban, szépben. Ezt az alapértéket *szentség*nek nevezzük."[68]

Érdekes megfigyelni a legfőbb értékességek, a jó, igaz és szép kölcsönös viszonyát. Már említettük, hogy lelkünkben elsőnek a szépség merül fel. Később az igazság. És csak végül a jóság. A szép iránt aránylag hamar fogékony a gyermek, mikor az igazságot még nem becsüli. A mesevilág, a színes, kedves érzések vezető szerepét csak lassan veszi át a józan igazságérzék, a felnőttre jellemző számolás a tényekkel. S innen további lépés a jóhoz felemelkedni. A művészet történetében számos csodagyermekkel találkozunk. Az eszesség korán megnyilvánulhat, de az okossághoz kor kell. S az etikai kiéréshez sokan el sem érnek a földi élet folyamán. Innen az arisztotelészi keserű mondás igazsága: „legtöbben rosszak".

A szellemtől független valóság rendjében azonban a szépség összetett, leszármazott értékesség, amint erre Nietzsche lélektani éleslátással utal: „A megismerő boldogsága növeli a világ szépségét."[69]

A világban a jóság megelőzi az igazságot: mert a dolog elvben előbb valósul, mint ismerhetővé lesz. De a Szentháromság titkán tájékozódó hívő bölcselet

[64] Schütz A.: Dogmatika, Budapest, 1937. I. 37.; R. Garrigou-Lagrange: De Revelatione. Roma, 1931. I. 376. lap.; A. Gardeil: La structure de l'ame. Paris, 1927. I. 155.

[65] Pascal: „Az ember az a lény, amely mindig felülmúlja önmagát."

[66] Ld. Szent Tamás: Comm. in Eth. Nic. nn. 1298–1302.

[67] Schütz A.: Mi a vallás? Theologia, 1937. 295.

[68] Tanulmányok az ideológia köréből. 217.

[69] Idézi A. v. Gleichen-Rußwurm: Die Schönheit. Stuttgart, 1922.

mégis úgy sejti, hogy per se, az isteni ideák világában mégis az igaz bír elsőbbséggel.[70]

Az eddig tárgyalt transzcendentális, minden létezőre vonatkozó értékességeken kívül még számtalan partikuláris, másodlagos értékesség mutatható ki. Ezeknek csak megközelítően is teljes képét adni lehetetlenség. Nem csoda, hogy N. Hartmann hatalmas etikájában még az erkölcsi értékek felsorolásánál is eleve lemond a teljességről.[71] Ez a sokaság azonban rendezett. Bár vannak egymást kizáró tagjai, egyetlen erkölcsi érték sem lehet ellentétben a föléje rendelt alapértékkel, a jósággal.[72] Minthogy pedig az erkölcsi értékességek egyike-másika összeférhetetlen, nyilvánvaló, hogy nem minden jónak elmulasztása bűn, hanem csak a hivatás körébe eső jóé.

Az erkölcsi jónak és a művészi szépnek közös alapja van: a metafizikai jóság. De az erkölcsi jóságban a cselekvő szellem saját metafizikai jósága domborodik ki, érvényesül, éspedig a létezés rendjében, a művészi szépben bármely metafizikai jóság érvényesülhet, éspedig az ismeret rendjében. Tehát a művészi szép csak a metafizikai jóságtól, nem pedig az erkölcsitől függ. Minthogy azonban az értékek hazája Isten,[73] minden valóságos érték-megragadás és érték-érvényesítés Őhozzá kapcsol, de Hozzá csak akkor kapcsolódhatunk, ha teremtői embereszményét magunkban kialakítjuk. S ennyiben mégis az erkölcsi jóság minden helyes értékelés és maradandó értékvalósítás feltétele.

Az isteni eszméket utánzó teremtményi lényegek érvényesülésükben jók, ismert voltukban igazak és jóságuk igaz ragyogásában szépek; de maga a tiszta Jóság – örökvoltában, a tiszta Igazság – örök Bölcsességében, és a tiszta Szépség – boldog öntudatában az Isten.

[70] Az értékek rangsorához tanulságos szempontokat és elveket ad Pauler Ákos: Tanulmányok az ideológia köréből, 216. és Metafizika 105.

[71] Különösen kiemeli a nemességet (megfelel a szépnek), a teljességet (jó), a tisztaságot (igaz). Az ún. szellemi lét is az értékrend leszármazása. Például a tudomány: az igazság érvényesülése, azaz jósága. A művészet a szépség érvényesülése, azaz jósága. Ld. Hartmann: Ethik, 134. és 227.

[72] Uo. 269.

[73] Szent Ágoston: LXXXIII. quaestiones.

Gondolatok a művészet etikájához

Az értékfogalom vizsgálata arról győzött meg, hogy az értékvilág gyökere a teremtményi lényegekben van. Az igazság, a szépség, a jóság mind a lényeg és a létezés különböző relációin alapul.[1] E vonatkozások ismerete teszi lehetővé, hogy a művészettel kapcsolatban lépten-nyomon felmerülő erkölcsi kérdésekre megfelelhessünk. Mielőtt tehát a művészt és a műélvezőt érdeklő gyakorlati etikai kérdések vizsgálatára térhetnénk, röviden érintenünk kell az ontológiai értékelmélet néhány alapvető megállapítását.

A létezőket igazságuk, jóságuk és szépségük teszi értékessé. Bizonyos tág értelemben cz a három tulajdonság minden egyes létezőt megillet. Minden létező igaz, mert megismerésre alkalmas lényege van. Minden létező jó, mert lényege többé-kevésbé megvalósult benne, s a lényegek valósulása teszi a jóságot. Minden létező szép, mert a megvalósult lényeg benne fölismerhető, s a megvalósult lényeg felismerhetősége a szépség.[2]

Az embert nem annyira az általános, metafizikai jóság és szépség (a skolasztika transzcendentalé-i), hanem az emberi jó és az emberi szép érdekli. Az emberi jót – azaz a jó embert építi az erkölcs; az emberi szépet alkotja a művészet. Ha az erkölcs és a művészet viszonyát tisztázni akarjuk, előbb az emberi jót és az emberi szépet, vagyis az etikumot és az esztétikumot közelebbről meg kell jellemeznünk.

Az etikum tárgya: az embereszme megvalósítása önmagunkban. Az esztétikum tárgya: az eszmevilág felvillanása az ember előtt. Az etikum tehát a jónak, az esztétikum a szépnek az emberre mért, az embernek való fajtája. A jó: akármely eszmevalósulás. Az etikum: embervalósulás. A szép: egy eszme felismerhetősége általában. Az esztétikum: az eszme felismerhetősége az ember előtt.

Vonjunk röviden párhuzamot az így meghatározott etikum és esztétikum között. Az etikum személyes valami. Egy-egy személy teljesértékűsége, kifejlettsége, tökéletessége függ tőle, máshol nem is jelentkezhetik az etikum, mint egyes személyekben. Az esztétikum személytelen: az általános emberi felfogóképességhez mért jelenség, amely nem egyes emberekhez van kötve. Az etikum kötelesség. Ha nem vagyok jó, hiányzik belőlem valami, aminek meg kellene lennie, nem valósult meg bennem kellőképpen az emberség. Az esztétikum semmilyen kötelezettséget sem támaszt velem szemben, éppen azért, mert az egyetemes emberhez, nem Péterhez vagy Pálhoz szól. Az esztétikum észrevevése, megragadása csak speciális esetekben válik etikummá, valamely hivatás követelése folytán. Minthogy az etikum mindig egy-egy személyre van szabva, aránylag szűk körű és kevés lehetőség közt enged választást. Az esztétikum lényegesen szabadabb. Az etikumban csak egy bizonyos eszme valósulhat meg, adott keretek között, ti. az embereszme a cselekvő életének keretei között. Az esztétikum témája bármely eszme lehet, a művész szabadon választhatja meg megnyilatkozásának eszközeit, legalábbis amennyiben csak az esztétikára van tekintettel.

[1] Ld. Az érték jelentése. Bölcseleti Közlemények. 1939. évf. 33–46. Kötetünkben: 287–299.

[2] Jungmann: Asthetik, 149. Innsbruck, 1884; Hugon: Metaphysica. Paris, é. n.: „Pulchrum est replendentia formae … Lumen formae est ipsius ideas resplendentia." 390, 395.

Az etikumban mindig van bizonyos befejezetlenség, a jó cselekedet mindig folytatást követel. Az esztétikum készet, bevégzettet állít elénk. Az etikum dinamikus, az esztétikum sztatikus jellegű. Az emberéletben kész, befejezett dolog csak az esztétikum síkján adódik, mert az esztétikum végelemzésben a megismerésre apellál, megismerni pedig csak a változatlant lehet.[3]

Az esztétikum és etikum különbözőségét szépen mutatja épp az, hogy a műalkotás lehet befejezett, de a művész sohasem lehet az. A szép mű nem tűr hozzáadást; a jó cselekedet mindig újabb jócselekedetre, további munkára kötelez.

Az etikum adott személyekhez kötött mivolta miatt másolhatatlan. Az esztétikum egyetemességénél fogva, legalább elvben, reprodukálható.

Ha most kérdjük, melyik az előkelőbb, melyik a nemesebb, első tekintetre az esztétikum látszik annak. Mert hiszen az egyetemes nemesebb a személyhez kötöttnél, a változatlan a befejezetlennél, a sztatikus a dinamikusnál. Egy másik szempont azonban döntő módon az etikum javára billenti a mérleget. Az esztétikum csak potencialitás: fölismerhetőség. Hogy ebből fölismerés legyen, ahhoz szükséges egy felismerő. Ezt a felismerőt, az emberi személyiséget az etikum dolgozza ki. Az etikum eredménye aktuális lét, az esztétikumé csak potenciális. Az esztétikum csak akkor talál felfogó alanyt, ha az embereszme az etikumban már megvalósult. Az esztétikum rész gyanánt illeszkedik be az etikumba, ezért el kell ismernie az etikum elsőbbségét. Az esztétikumnak csak az az előnye, hogy könnyebben elérhető, hamarább kész, s ezért az emberéletben nagyobb tökéletességgel tud megjelenni, mint az etikum.

Az etikum és esztétikum e párhuzama alapozza meg a művészet és erkölcs viszonyát. A művészet

1. eszköz az erkölcs szolgálatában,
2. részleges tárgya az ember tökéletesedési törekvésének, erkölcsi életének.

[3] Mauriac: Journal III. Paris, 1940. 198.

1. *A művészet az erkölcs nélkülözhetetlen segítője.* A nagy nevelők, s közöttük az Egyház a legelső sorban, mindig tudták azt, amit Lacordaire így fogalmaz: „Egyedül csak a szépség hatol a lélek legmélyéig."[4]

Az erkölcsi élet az embereszmény megvalósítása. De ki fogja az eszményt elénk rajzolni, ki segít az eszmény fölismerésére? Nagyon kevesen lennének képesek valami ideális ismeretre, elvont elméleti átgondolásra. A művészet az eszményt megvalósult alakjában mutatja meg nekünk, szinte belopja lelkünkbe. Elevenen elénk varázsolja, reményt és bizalmat ad, hogy az eszmény nemcsak vértelen elgondolás, hanem pezsgő valóság is lehet. Platón ismételten is hangoztatja, hogy az egyszerű dolgozó ember nem a tudás, hanem a szépség útján jut el az Eszmék kontemplációjához, a szép nyitja meg számára az Eszmék szeretetének útját, a dolgozók emberi méltósága a szépség látásán fordul.[5]

De még a legnagyobb bölcs is mily messze van attól, hogy az eszményt, az ideális humánumot minden részletében világosan le tudja írni, elméletileg meghatározni. A szépség útja rövidebb és hatásosabb, teljesebb és biztosabb.

Prohászka Ottokár így ír erről: „Az én lelkemben legnagyobb hatalom a szépség, melynek teljesen hódolok. Nem értem (ezen) az igazságtól s jóságtól absztraháló szépséget (láttuk, hogy ilyen nincs is), hiszen ilyet nem is fogadnék el; de az igazságnak s jóságnak előttem a szépségbe kell öltözködniök, mert míg azt nem teszik, azt érzem, hogy szegények s nincs ruhájuk, az, ami jár nekik. Azt is gondolom, hogy az igazságnak s jóságnak nemcsak ruhája, formája a szépség, hanem fegyvere, sajátos, fönséges fölszerelése, kard és nyíl, kétélű, hegyes; igaz, hogy sohasem öldöklésre, hanem csak hódításra. A szépség a legnagyobb hódító erő."[6]

A szép mű éppen sztatikus, állandó jellegénél fogva alkalmas időtlen eszmények képviseletére és megmutatására. Változó és ingatag embereknek szükségük van a változatlan és örök *Szép*re.

Az erkölcs a maga egész mivoltában a lelkekben élő embereszményhez van kötve. Ezt az embereszményt a bölcselet, sőt még a hit is csak nagyvonalakban tudja megrajzolni. Rendkívüli türelem, szellemi érdeklődés, kitartás és akaraterő szükséges ahhoz, hogy tiszta képet alakítsunk ki magunkban az eszményi emberről. Legtöbb embernek nincs is ideje és lehetősége rá.

A művészet egy pillanat alatt elvégzi azt, amin a tudós magyarázat évekig fárad. Az emberi sorsnak, az egyes hivatásoknak, állapotoknak örök lényegét villantja a néző lelkébe. Sophokles *Antigoné*ja többet mond a kegyelet erényé-

[4] „La beauté seule émeut l'âme jusqu' au fond." Lettres á des jeunes gens. Paris, 1665, 255.

[5] Ld. Festugiére: A.: Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, 1936. 57., 335., 365., 369., 455.

[6] I. m. 23. k. 256.

ről, a női eszményről, mint akárhány erkölcsi értekezés. Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*éből jobban meg lehet érezni a bűnbánat és elégtétel természetét, mint akárhány erkölcstani kézikönyvből. A műremek nem a fogalmak, megkülönböztetések, okoskodások fáradságos és kevesek által követhető útján vezet, hanem az eszmékkel, a világ mélyén rejlő isteni gondolatokkal közvetlen kapcsolatot hoz létre.

A művészet nemcsak a leghatásosabb, hanem egyúttal a legidőtállóbb módja is az erkölcsi nevelésnek. Csak ez tudja a különböző generációkat közös célok szolgálatára indítani, közös lelkesedéssel eltölteni, közös törekvésekre felhangolni. A nagy eszmék átértése kevesek privilégiuma. Nagy emberekkel találkozni, személyes hatásuk alá kerülni ritka szerencse. A művészet teszi a nagy eszméket milliók közös kincsévé, a művészet őrzi meg és viszi mindig újra a szívekbe a nagy emberek üzenetét.

Minden erőteljes társas alakulat megtalálja közös eszményeinek művészi kifejezését, s ez a kifejezés tovább erősíti, megszilárdítja a társas alakulatot. Gondoljunk Athén és a Parthenon, a keresztény Róma és a Szent Péter-templom, a magyarság és a *Toldi*, a jezsuita rend és a barokk építészet viszonyára.[7]

Viszont emberileg szólva hiábavaló lehet egy nagy ember élete műve, ha nem kap megfelelő művészi kifejezést, „caret quia vate sacro".[8] Történetalakító nagy ember csak abból lehet, aki „éltető eszmévé finomul": éltető, azaz felfogott, megmutatott és nyilvánvalóvá tett eszmévé. Ezt csak a művész tudja a nagy cselekvőnek megadni, innen a nagy államférfiak tisztelete, hódolata a művész iránt. A művész az egyetlen nemes értelemben vett, igazmondó propagandafőnök. A művésztől várjuk, hogy nagyjainknak szobrot állítson a nyilvános tereken, hogy nagy emberekről vagy nagy törekvésekről és igazságokról drámát írjon. Természetesen nem elvont, akadémikus, erőltetve tanító vagy pózoló, hanem az eszmét a maga megvalósultságában elénk varázsló művésztől. Nem kis büntetés az sem Edvárd király számára, hogy „nevét ki diccsel ejtené, nem él oly velszi bárd".

Az erkölcs szolgálatában álló művészet legvonzóbb példája a liturgia. Bár a liturgia több mint művészet, s ezért akkor sem veszti el jelentőségét, ha néha nem művészi, mégis megkívánjuk tőle, hogy szép legyen. Csak így viheti be az eszményt az egyszerű hívek lelkébe. A liturgia témája az imádkozó, Isten előtt hódoló ember, a katolikus liturgiáé még ennél is több: az Istenember. Olyan feladat, amely ellen művészi szempontból csak egy kifogást lehet emelni: hogy ti. nagyon is nehéz. Sokkal nehezebb jó liturgiát alkotni, mint jó tájképet vagy jó vígjátékot.

[7] Kornis Gyula: Az irodalmi műveltség értéke. Magyar Nemzet, 1940. III. 24.

[8] Horatius: Carmina, IV. I.

A liturgiát nem rekeszthetjük ki a művészet területéről irányzatossága miatt. Az irányzatosság művészi szempontból közömbös valami, magában véve sem széppé, sem csúnyává nem teszi a művet. Igaz, a jámborkodó művészet könnyen fajul el giccsé, a tanköltemény megverselt értekezéssé – de miért ne lehetne egy ugyancsak irányzatos reklám is szép, irányregény is ragyogó, nevelői írás is tökéletes?[9] Mindezeknél, és velük együtt a liturgiánál is esztétikai szempontból minden azon fordul, van-e bennük igazság? Megfelelnek-e a szép meghatározásának: vagyis egy eszmét a maga tökéletes megvalósultságában állítanak-e elénk? Megvan-e bennük a *splendor* és a *claritas?* Tükrözik, sugározzák-e az eszmét, vagy úgy kell azt belőlük kiokoskodni, levezetni? Él-e bennük a valóság ereje, vagy csak csinált szimbólumok és képrejtvényszerű mesterkedések próbálnak valamit jelenteni? Önként hozzák-e létre a nézőben, hallgatóban a katarzist, vagy pedig csak épp alkalmat adnak jámbor gondolatokra?

Közbevetőleg még azt kell megjegyeznünk, hogy a téma nem mindig azonos a címmel. Egyik-másik *Madonna-kép* nagyon művészi alkotás, de nem a Szent Szűz témája, hanem, mondjuk, Anya és gyermeke, vagy más hasonló. Éppen így nem valóban mise minden olyan kompozíció, amely fölé ezt a címet írták.

Az ilyen szent cím még nem teszi a műveket erkölcsileg értékessé. De a szent téma sem. Ha a művész szent témát választ, nagy felelősséget vállal. „Az Üdvözítő szelídségét és alázatosságát, Szűz Mária tisztaságát csak a legkitűnőbb művészeknek volna szabad megfesteniük. Sőt még ez sem elég: a művész életmódjának is tisztának, s amennyire lehet, szentnek kell lennie"[10] – írja Michelangelo. Szent nevek emlegetése nem mindig jámborság, bűn is lehet. Az a művész, aki a természetfölötti helyett betegséget ábrázol, akinek szentképein az orvosok a hisztéria jellemző tüneteit olvashatják le, magát a szentet tünteti föl nevetséges, visszataszító színben. Jól mondja az ilyenről Sertillanges, hogy „térden-állva káromkodik".[11]

Az ilyen művésznek az sem mentsége, hogy a téma nagysága meghaladja kifejező erejét. Egyrészt nem volt köteles a témával foglalkozni, másrészt meg a témán belül választhatott volna legalább egy igaz és ábrázolható elemet, s homályban hagyhatta volna a többit. A nagy művész az emberfölötti témáknál sem hallat hamis hangokat. Ilyenkor inkább azt érzékelteti, hogy nem fejezett ki mindent, hogy a téma az ábrázoláson túl is folytatódik. Így tesz Dante, így

[9] Sík Sándor: Irodalom és katolicizmus. In: Katolikus Írók Új Magyar Kalauza. Budapest, 1941. 295. sk.

[10] Thode, H.: Michelangelo. Berlin, 1912. III./1. k. 208.

[11] Sertillanges, A. D.: Art et apologétique. Paris, 1909. 60.

tesz Michelangelo, a *Divina Commediá*ban, illetve az *Utolsó Ítélet*ben. Az ilyen mű tökéletlensége éppen befejezetlenségében van. Egy Shakespeare látszólagos összefüggéstelensége, zavarossága – írja Bosanquet[12] „is a coherence with greater things", éppen egy mélyebb összefüggést és világosságot tár fel; míg valamely problémátlan, sima rutinos színpadi fércmunka lehet befejezett és kerek – de csak befejezett és kerek semmiség.

A művészet nemcsak akkor ad erkölcsi nevelést közönségének, ha kifejezetten az erkölcsöt, az embereszményt vagy a vallási tényeket választja témájául. Michelangelo mondotta: „La buona pittura é divota per se stessa", a jó festés már magában véve is istenfélő.[13] Az úgynevezett közömbös téma – egy tájkép vagy csendélet, igénytelen kis dal – szintén az örök ideális világgal, az értékek, eszmék világával hoz kapcsolatba, s azt jeleníti meg, ha ugyan valóban sikerült és művészi. Ám az értékvilág az Abszolútumban gyökeredzik, az ő teremtői eszméit sugározza. Minden dolog legmélyebb lényegével, eszméjével az Abszolútumból táplálkozik. Ha a művész ide, az ősvilágba, a teremtői eszme közelségébe tud vinni, akkor megsejtet valamit azokból a szálakból, amelyek a teremtményt a Teremtőhöz kötik. Minden a maga legmélyebb valóságában megismert, megláttatott dologgal együtt annak az Abszolútumtól való függését is megérezzük, mert hiszen ez a függőség a dolgok legmélyebb, a művésztől föllebbentett lényegéhez tartozik.

Ha így tekintünk a művészetre, azt is el fogjuk ismerni, hogy valójában nincs is közömbös téma, minden téma valamiképp érinti az erkölcs birodalmát is, minden sikerült műalkotás imádságra szólít fel, mert az Abszolútum és a teremtmény viszonyát érzékelteti. Ezt minden művészet közül a zenében érezhetjük meg leginkább.[14]

A művészet és erkölcs problémakörében gyakran vitatott kérdés, mennyire lehet és mennyire szabad a művészetben a *bűn*t ábrázolni.

Feleletünk már az esztétikum és a szép meghatározásában adva van. Csak az szép, ami egy eszmét a maga tökéletes megvalósultságában tüntet föl. Ámde a bűn ellentmondást tartalmazó eszme[15] és épp ezért sohasem jelenhetik meg előttünk tökéletes megvalósultságban. A bűn mindig kudarcra, meghiúsulásra van ítélve, épp a benne rejlő ellentmondás miatt. A bűn tehát éppoly kevéssé lehet művészi téma, mint a négyszögű kör. Legfeljebb az a személy lehet téma, aki a belső ellentmondásban álló törekvések, célok miatt szenved, vagyis a bűnös.

[12] Muirhead, J.: Contemporary British Philosophy. London, 1924. 63.

[13] Sertillanges, A. D.: I. m. 49.

[14] Ld. a Magyar Filozófiai Társaság vitáját. *Athenaeum,* 1939. 197–215.

[15] Ld. Az erkölcsi jó metafizikai gyökere. Bölcseleti Közlemények, 1938. 72. Kötetünkben: 277.

Mikor a művész a bűnöst ábrázolja, nem rajzolhatja boldognak, megelégedettnek, nyugodtnak. Ha így tenne, hazudnék, vállalkozása mindenekelőtt művészietlen lenne, és mellesleg erkölcstelen. Ha azonban a bűnöst olyannak ábrázolja, amilyen, magával meghasonlottnak, boldogtalannak, vergődőnek, akkor egyszerre tett eleget az esztétikai és az erkölcsi követelményeknek: a maga legmélyebb valóságában állította elénk a bűnöst mint témát, és egyúttal elriaszt a bűntől. A remekmű – például Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődése* – nemhogy csábítana a bűnre, ellenkezőleg, szinte belénk szuggerálja a bűntől való borzadást.[16]

Nem elvi, hanem csak esetről-esetre gyakorlati, prudenciális ítélettel megoldandó kérdés, hogy mikor kell a művésznek a skandalum pusillorum miatt a bűnös állapot elrettentő, valós ábrázolásától is tartózkodnia. Véleményünk szerint az ilyen scandalum elkerülése inkább a kiskorú nevelőinek, vagy magának a felnőtt szellemi kiskorúnak, és csak másodsorban magának a művésznek a feladata. A vincellér sem felelős azért, ha borát rosszul használják.

Eddigi megállapításainkat összefoglalva mondhatjuk, hogy a művészet az erkölcsnek nélkülözhetetlen segítőtámasza, a társadalmat a célok folytonosságában és az egyedek összehangolásában összetartó erő s a bűntől való elrettenés egyik legerősebb módja. A következőkben a művészi hivatásnak és a műélvezésnek néhány etikai vonatkozásáról lesz szó.

2. a) A művész hivatásában a kontempláció találkozik az akcióval. A művész feladata a természet síkján az, ami a domonkosrendi szerzetesé a természetfölötti síkon: *contemplata tradere*, a szemlélődésben meglátottakat közölni.

A művészi hivatás kontemplatív oldala a teremtményi lényegekben való elmerülés. Erőteljes, mozgékony, fáradhatatlan szellemi élet kell ahhoz, hogy valaki a jelenségek mögött mindig és mindenütt meglássa az eszmét, a mélyebb valóságot, az értékeket. Nagy skolasztikusok nem haboznak ezt a rendkívüli természetes képességet a *gratia gratis datak*kal párhuzamba állítani. A művészi inspirációt a kegyelmi inspirációkhoz hasonlítják, a misztikai életet meg természetfölötti zsenialitásnak is nevezik.[17]

A természeti zsenialitást éppoly kevéssé szerezhetjük meg saját erőnkből, mint a természetfölötti kegyelmeket. A művész csak negatív módon készülhet hivatására, amennyiben félretolja az akadályokat. El kell szakadnia lélekben a napi gondoktól, a polgári életben sokszor a kellőnél fontosabbra értékelt apró-

[16] Lützeler, H.: Einführung in die Philosophie der Kunst. Bonn, 1934. 82.

[17] Garrigou-Lagrange, R.: Perfection chrétienne et contemplation, Paris, 1923. 356.; Prohászka O.: Ö. M. XXIV. 251.; Ld. még: Bremond, H.: Priére et Poésie. Paris, 1926; Maritain, J.: Art et Scolastique. Paris, 1927.

cseprő ügyektől és aktualitásoktól.[18] „Zu erfinden, zu beschliessen, bleibe, Künstler, oft allein" – figyelmeztet Goethe. A magány, a csönd a művésznek éppoly szükséges, mint a kontemplatív misztikusnak. Beethoven a falusi hajnal csöndjében nyerte inspirációit, az egyedüllét volt számára a művésztől is megkövetelt aszkézis egyik lényeges eleme. A léleknek tisztának, szinte üresnek kell lennie, hogy a szépség zavartalanul megmutatkozhassék előtte.

Az igazi művész nem tartja magát teremtőnek. Önmagának inkább szenvedő, befogadó, mint cselekvő, alkotó szerepet tulajdonít. Mennyire jellemzők Mozart szavai: „Ha magamban vagyok és nem zavar senki, ha például kocsizom, sétálok vagy álmatlanul fekszem, csak úgy áradnak bennem a gondolatok. Nem tudom, honnét jönnek, nem tudom, hogyan keletkeznek. De egyszer csak tűzben ég a lelkem, mindig hatalmasabb, bővebb, fényesebb lesz az áramlás, s bármilyen tartalmassá növekszik, az egészet egy szempillantásban át tudom tekinteni..."[19]

A művész nem elvont, hanem megtestesült lényegeket lát. Az eszmei tartalmak már szépségbe öltözötten tűnnek eléje. Michelangelo ezt a belső látást már a sikeres munka zálogának tartotta.

Mi ennek a látásnak a titka? Honnan ez az intuitív szemlélet? Miért nem kellenek a művésznek – legalábbis mikor igazán elemében van – logikai lépések, következtetések, módszeres kísérletek?

Mint minden fényes rögtönzést, ezt a teljesítményt is gondos, rejtett előzetes munka előzi meg. A megtestesült lényegek látását és ábrázolását, a „kiélést" csak a megfigyelés, az érzéki, tapasztalati adatok gondos feldolgozása, a „beélés" teszi lehetővé.[20] A beélés adja meg a művésznek azokat a habitusokat, amelyeknek birtokában könnyen és élvezetesen tud alkotni, cselekedni. A művésznek sokat kellett látnia és hallania, hogy az eszme és kifejezés egységes szemlélete benne habituálissá váljék. Csak annak a művében szólal meg az eszme, akinek lelkében megszólalt a látható világ. Az emberi természet alaptörvénye, hogy az eszméket csak az érzékin keresztül tehetjük magunkévá. A művész lelke azért tud eszméket sugározni, mert a valóság, az érzékelt világ fényfürdőjében magáévá tette az eszméket.

A művész tehát mindenekelőtt természeti szemlélődésbe merül. Szellemileg azonosul témájával. Megismeri tárgyát, a szenttamási ismeretelmélet bizonysága szerint azzal valamiképp eggyé válik.[21] Lelke, ismerőképessége, mint egy

[18] Pauler Á.: Liszt Ferenc gondolatvilága. Budapest, 1922. 3. [Uő: *Művészetfilozófiai írások*. Kairosz Kiadó, Budapest, Kairosz, 2002. 264.]

[19] Idézi Carus, C. G.: Vorlesungen über Psychologie. Zürich–Leipzig, 1931, 36.

[20] Horváth S.: Intuíció és átélés. Religio, 1925. 195. skk.

[21] Summa Theologica, I. q. 85. a. 2.

fényérzékeny lemez, befogadja a világ eszmei tartalmát, formáit. Így épül ki lelkében egy kisvilág, a nagyvilág formáiból. A művészi kontempláció nem különbözik a normális emberi megismeréstől, sőt, amennyire igazán ismerünk, annyira részesedünk benne nem-művész létünkre is. A művész és a nem-művész közt nem a megismerésben van a legfőbb különbség, hanem a megismert eszme kifejezésében. Nem minden látó művész, de minden művész látó.

Dante így ír a *Convivio*ban:[22] „Ha valaki alakot fest, előbb váljék azzá, másképp nem festheti meg." A kifejezendő eszmének a művészben élő lelki tartalommá kell válnia. Benne kell megvalósulnia, másképp nem valósulhat meg kívüle, a műben sem.

A lélektanból ismeretes, hogy a habitusok kialakulásának nem kell tudatosnak lennie. A megtestesült eszmék, képek gyűjtése, a beélés folyamata, a világ eszméinek a művész lelkében élő valósággá jegecesedése alig lehet teljesen tudatos folyamat. Az intellektualista művészet és kritika nem abban téved, mikor a művésztől a valóság minél teljesebb ismeretét várja, hanem abban, mikor a lélek mélyén öntudatlanul szunnyadó habitusok helyébe a tudatos reflexiót kívánja tenni. Pedig a beélésben, a képek gyűjtésében a figyelem nem magára a folyamatra, hanem a képekre, az eszmékre, a tárgyra irányul. Nagyon könnyen lehetséges, hogy a művész nem is képes számot adni arról, ami benne végbement, sőt még arról sem, amit kifejezett. Lehet, hogy művét tévesen ítéli meg, és egészen más szellem szól abból, mint amilyet képviselni vél. Már említettük, hogy a legjobb szubjektív szándékkal blaszfémiát alkothat – viszont szubjektív rosszakarattal is alkothat fölemelőt. Közönségesen tréfálkozni szoktak azon, hogy a műértő sokszor olyasmit magyaráz belé a műbe, amire az alkotó „álmában sem gondolt". Pedig a műben sokkal több lehet, mint a művész tudatában. A műértő ezt a többletet éppúgy leolvashatja, ahogy hittudós láthat a hívő tudatán felül álló valóságokat a hívő élményében. Nem föltétlenül a legegészségesebb ember a legjobb orvos és anatómus. Nem-föltétlenül a legbuzgóbb hívő a legjobb hittudós. Nem föltétlenül a művész a legjobb műértő.

A beélés, a habitusok megszerzése tehát, amint láttuk, öntudatlanul megy végbe. Ezt a folyamatot követi a kifejezés legtöbb esetben már tudatosabb munkája. Az átmenet a kettő közt a művészi intuíció, „a tudatalatti munka csúcspontja és a racionális kidolgozás elindulása".[23]

A meglátott értékek és kifejezési módok megvalósításához a művésznek tudnia kell a mesterségét. Ebben a tekintetben ugyanaz a kötelessége, mint minden más rendes mesterembernek. Helyzete csak annyiban nehezebb, hogy a művészet nem ismer félsikert, csak remeket vagy haszontalant lehet alkotni.

[22] IV. 10.
[23] De Bruyne, E.: Philosophia perennis, 1049.

Egy mesterembernek sem szabad műve kedvéért a mindenkit egyformán kötelező erkölcsi törvények ellen vétenie. A művésznek éppoly kevéssé szabad bűnös úton nagy emberi tapasztalatokhoz jutnia, amilyen kevéssé szabad a péknek lopott lisztből sütnie a zsemlyét.[24]

b) A művész étoszán kívül a műélvező étosza is figyelmet érdemel. A műélvezet kontemplatív tevékenység, nemes szellemi öröm. Öröm nélkül nem élhet az ember. Aki a nemes szellemi örömöt nem ismeri, a testi gyönyörűségben fog elmerülni. A műélvezetnek tehát nagy megelőző, védő szerepe is van. De különben is alig ismerünk eszközt, amely jobban megtanítana érdek, ösztönös önzés, kapzsiság nélkül szemlélni a valóságot, mint épp a műélvezet.[25] Hiszen ez az érzékek szemlélődésén keresztül (színek, hangok önmagukért való élvezete, vásári sípolás, dobolás) fölemel az érzékiben megjelenő szellemi lényegek szemléletére s így megindít, előkészít az érzékfelettiek szemléletére. Így hidat ver föld és ég között.

A műélvezet nem az ember célja. Be kell kapcsolódnia a műélvező személy hivatásába. Másképp a műélvező bizonyos szellemi torkosságba esik, olyanba, amilyet – magasabb síkon – Keresztes Szent János rajzol elénk. Az ugyanő említette szellemi kapzsiságnak a műélvezet terén a gyűjtőszenvedély veszedelmes elfajulása felel meg.

Az ember jelen, bukott állapotában a kontemplációnak s a műélvezetnek nagy akadálya, hogy aránylag kevés a kellőképp megtisztult jellem. Bár mindenki hivatott a szemlélődésre, mégsem mindenki alkalmas rá. Kleptomániákusnak hiába mutatnánk csodaszép aranyérmeket, nem tudná azokat „érdek nélkül", tehát kontemplatív módon nézni. A természet sebei, nevezetesen a concupiscentia folytán a művészet egyik elég gyakori tárgyával, az emberi testtel szemben kevesen tudnak a megfelelő kontemplatív szemléletbe helyezkedni.[26] A nézőt rossz diszpozíciói még a magában véve kifogástalan műalkotás élvezetében is akadályozhatják. Elvben ugyan igaz marad, hogy minden témát művészien lehet feldolgozni, a gyakorlatban azonban vannak olyan témák, amelyek a nézők nagy többségénél a szükséges kontemplatív magatartást eleve lehetetlenné teszik.

A már habituálisan kontemplatív, a kegyelem hatására az eredeti bűn sebeitől megszabadult ember számára minden igazi műalkotás tiszta szellemi örömök és belátások forrása lesz. Ezért lehet olyan merész a misztika nyelve. Viszont az ilyen megtisztult embernek már nincs is oly nagy szüksége a mű-

[24] A művész hivatásbeli kötelességeire ld. Sík Sándor: i. m. 290.
[25] Maritain, J.: Art et Scolastique. Paris, 1927. 131.
[26] Mauriac, F.: Journal III. 128. skk. Paris, 1940.

vészetre. Ő már a nélkül is a kontemplációban él.[27] „Tökéletes világban nem volna művészet" – mondja Pauler Ákos.[28] „Ha magával a valósággal tudnánk találkozni, a művészet fölöslegessé válnék, vagy helyesebben, mindnyájan művészek lennénk. Az emberi test élő márványában meglátnók az antik szobortöredékek szépségét. Lelkünk mélyén édesbús, mindig bensőséges és élményszerű zene módjára hallanók szellemi életünk szakadatlan melódiáját"[29] – teszi hozzá Bergson.

* * *

Művészet és műélvezet végeredményben mindig boldogságkeresés.[30] De csak keresés, és nem maga a boldogság. Ha a művészi kontempláció volna az ember számára a végső cél, az abszolút Jó, akkor a művésznek nem kellene a fényétől elvakított lepke-emberkék vergődésével törődnie. De a művészet nem öncélú. Nem az ember van a művészetért, hanem a művészet az emberért: az etikum előbbre való, mint az esztétikum. És ezért a művészet éppúgy alá van vetve a kereszt és a lemondás törvényének, mint a többi hivatás.

A művészet természete szerint az isteni ideák szemléletére, a kontemplációra készít elő. Egy-egy pillanatra meg is tudja adni a végső boldogság előízét, föl tudja ébreszteni a vágyat az örök és teljes kontempláció után. Az örök boldogság tulajdonképp az esztétikum meghatározásának is eleget tesz, mert az emberben megvalósult tökéletességet teszi tudatossá. De mégsem a művészet adja meg az örök boldogságot. Habár a lélek a szépségben, vagyis a megvalósult és előtte nyilvánvaló jóban találja végső boldogságát, mégsem a szépség kultusza az egyetlen vagy akár a legfőbb eszköz a boldogság megszerzésére. Az örök, teljes és változatlan Szép tud csak boldoggá tenni. De az örök Szépet a földi szép kultusza nem adhatja meg nekünk. A szépség a legtöbb, amit ez a világ adhat. De néha mégis szemet kell hunynunk a földi szépség előtt: mert olyan célunk van, amelyet a világ meg nem adhat.

[27] Maritain: i. m. 327.
[28] Liszt Ferenc gondolatvilága, 7.
[29] Le Rire, 161. [*A nevetés*. Budapest, Gondolat, 1986.]
[30] Stendhal, idézi Mátrai L.: Élmény és mű. Budapest, 1940. 164.

A MŰALKOTÁS MINT JEL

Az esztétika a mai filozófiának, mondhatni, sötét határterülete. Jönnek ide vándorok a lélektan, a művészettörténet, az irodalom berkeiből, mindegyikük a maga nótáját fújja, egyik sem érti meg a másikat: Nincs még egy ága a bölcseletnek, amelyben a különböző szerzők annyira egymás mellé beszélnének, mint ez.

Mi ennek a zavarnak a magyarázata? Maguk az esztétikusok a „szorosabb értelemben vett" filozófusokat vádolják. A filozófia ontológiai és ismeretelméleti kategóriái nem alkalmasak a sajátos esztétikai élmény jellemzésére, mondják. A filozófusok viszont rendszertelenséggel, komolytalansággal vádolják az esztétikusokat.

Mikor lesz lehetséges az esztétika elhelyezkedése az egyetemes filozófia körében? Csakis akkor, ha sikerül a metafizika és az esztétika összehangolása. Ha sikerül olyan metafizikai rendszert, olyan metafizikai kategóriákat találnunk, amelyekben az esztétika alapfogalmai elférnek. A következőkben megkíséreljük egy alapvető esztétikai kategóriának, a műalkotásnak metafizikai helyét megkeresni.

A *naiv realizmus* álláspontján hamar elkészülnénk a válasszal. A műalkotás éppolyan fizikai valóság, szubsztancia, mint bármi más. A szobor nem egyéb, mint bizonyos anyagú, alakú és súlyú tárgy. A festmény kémiailag pontosan leírható anyagokkal impregnált vászon. A vers, a zenemű papírlap, nyomdafestékből készült mintákkal ellátva. A vonósnégyes pedig, mint *W. James* mondja, „macskabél dörgölése lószőrrel".

Mondanunk sem kell, hogy ezen az álláspontón nem lehetséges az esztétika. Ha azonban egy álláspont nem alkalmas az esztétikai valóság elhelyezésére, akkor az nem valóságmagyarázat, nem filozófia. Az olyan metafizika, amely az esztétika igényeinek nem tesz eleget, metafizikának sem jó.

Nézzük, szerencsésebb keretet nyújt-e az esztétikum számára a realizmusnak ma legkedveltebb irányzata, *N. Hartmann* metafizikája. E szerint a műalkotásban két létréteget kellene megkülönböztetnünk, a reálisat, amely a naiv realizmus elképzelésének felel meg, és a szellemi, irreális réteget. A reális lét hordozza az irreálisat. Az irreális lét szellemi természetű. A műalkotás objektivált szellem, anyagi valója „szellemet hordoz".

Ez az álláspont azonban két oldalról is megtámadható. Először a „reális lét" oldaláról. Vajon a műalkotás valóban az anyagvilág körülhatárolt darabja? A műkereskedő, a jogász, a gyakorlati ember számára az. De már a fizikus szempontjából hogy áll a dolog? Nem tartozik-e hozzá a képhez a fényforrás is, a

szoborhoz az egész gravitációs mező, amely formába rögzíti? Hasonlókép közömbös-e az esztétikum szempontjából, hogy a Szent Péter-templom kupolája épp a Gianicolo alján domborul? Teljes-e a Parthenon mint műalkotás, a hegy nélkül, amelyet megkoszorúz, és a tenger nélkül, amelynek visszfénye megvilágítja? Az esztétikum szinte követelni látszik egy olyan metafizikát, amelyben nyilvánvaló, hogy a műalkotást, mint minden más anyagi létezőt is, csak absztraháló gondolkodásunk emeli ki a kozmoszból, olyanformán, ahogyan szemünk a csillagos égből kirajzolja a Gönczölszekér formáit.

De ha ez így van, akkor a műalkotás irreális léte, szellemi tartalma sem állhat meg önmagában. Ha a műalkotást anyagi lezártságában a néző absztraháló nézése konstruálja meg, akkor a szellemi tartalom sem független a nézőtől. Hiszen Hartmann szerint a szellemi tartalom csak az anyagi létezőn nyugszik, nem létezik attól függetlenül. Maga az anyagi létező viszont, mint önmagával azonos, határolt valami, nem független a nézőtől.

De a műalkotás már csak azért sem lehet személytelen szellemi tartalmak hordozója, mert ilyenek nincsenek. Sőt, ha ilyenek lennének, akkor sem tudhatnánk róluk. Az esztétika mindig jogosan utasította vissza egyes metafizikusok olyan nézeteit, amelyek szerint a műalkotás egy-egy elvont eszmét, ideát jelenítene meg, vagy „értékeket" hordozna.

Szellemi tartalmak nem képzelhetők egy azokat hordozó, gondoló személyes szellem nélkül. Tapasztalati úton – még az eidétikus redukciót is tapasztalatnak véve – nem juthatunk személytelen szellemi tartalmakhoz. Amit tapasztalunk, amit tudatunkban találunk, az mindig eo ipso személyhez kötött szellemi tartalom. Számunkra bármi csak abban a pillanatban válik felismerhetővé, ha élménnyé vagy fogalommá, tehát személyhez kötött szellemi tartalommá vált.

Az úgynevezett „tárgyi" szellemet mindig valamilyen alany alkotja és tartja létben. Obiectum csak valamely személyes szellem élményének, intenciójának obiectuma lehet. Az obiectumot épp az teszi obiectummá, hogy egy személy szellemi aktusának célpontja, terminusa lett. De az obiectum egész léte e szellemi aktus függvénye. Amíg nincs személyes szellem, addig obiectuma, a tárgyi szellem sincs. Ha mégis vannak örök és változatlan igazságok, ez azért van így, mert mint *Szent Ágoston* megmutatta, örök és változatlan Gondolójuk van. Hartmann két létrétege eszerint nem ad megnyugtató feleletet a műalkotás fennállásmódjának kérdésére.

Próbáljuk kérdésünket *arisztotelikus* alapon megfejteni. A klasszikus görög felfogásban a művész éppolyan mesterember, mint a többi. A műalkotás, a poiéton artefactum kategóriájába tartozik, éppúgy, mint a vég vászon, vagy az asztal, vagy a hajó. De idetartozik a csatasor is, sőt maga az állam is. A művész feladata egy adott anyagnak olyan formát adni, amely kívánt céljának megfelel. A műalkotás tehát bizonyos formának alávetett anyag.

A műalkotás efféle meghatározása nem lép fel metafizikai igénnyel. Végeredményben minden, ami létezik, formának alávetett anyag, kivéve a tiszta formákat. A metafizikai értelemben vett anyag formálására csak a természet alkotója, a démiurgosz képes. Az emberi művész anyaga már nem az ősanyag, hanem formált, márvánnyá, bronzzá vagy esetleg eleven emberekké formált anyag. A forma, amelyet a művész ad, nem a valódi, létbentartó entelecheia, hanem csak látszat. Nézetünk szerint a műalkotás arisztotelikus meghatározása csak gyakorlati, etikai igényekre van tekintettel. Műalkotó az, aki valamiből (anyag) valami mást csinál, és pedig olyasvalamit, amire szüksége van. E tevékenység azonban inkább csak a meglevőnek elrendezése, mint a dolgok mélyére hatolás. A művész-adta formának nincs az a létmeghatározó ereje, ami a természetes formának. A „ló" entelecheiájának nyilván egész más a szerepe a szoborban, mint a valódi lóban. Ezért a művészet csak a természet utánzása.

Ha a műalkotást teljesen elvontan, az alkotótól és műélvezőtől függetlenül tekintjük, akkor ezeknél az arisztoteleszi gondolatoknál aligha jutunk tovább. Így azonban éppen az sikkad el a műalkotásból, ami benne a legértékesebb: az esztétikum. Végre is nem minden artefactum-ot, mesterséggel készített használati tárgyat érzünk műalkotásnak. Ha be is sorozzuk a műalkotást a mesterséggel készült dolgok nemébe, még mindig érdemes kutatnunk a reá nézve jellemző specifikus differenciát.

A mesterséges dolgokról elsősorban azt kérdezzük: mire való? A műalkotás specifikus differenciáját célja határozza meg. A mesterségek legtöbb termékéről könnyen leolvasható, mire valók *(finis operis).* A kenyér nyilván megevésre, a ház lakásra stb. A mesternek lehetnek még egyéb mellékes céljai is *(finis operantis),* például vagyont, dicsőséget, élvezetet akar szerezni műve révén, de ezek csak másodlagos célok. Elérésük rendszerint az elsődleges cél elérésétől függ.

Nem nehéz már most megállapítani, hogy ahogyan a kenyér elsősorban megevésre, a ház lakásra, úgy a műalkotás *észrevevésre* való. A műalkotásokról szóló tudomány nem hiába viseli az észrevevéstan (esztétika) nevet. Viszont azokat a dolgokat, amelyek elsősorban csak észrevevésre valók, *jel*nek szoktuk nevezni. A műalkotás e szerint mindig jel.

Vajon megfordíthatjuk-e ezt a tételt? Minden jel műalkotás-e? Esztétikai tapasztalatunk e kérdésre negatív választ ad. Vannak olyan jelek, amelyek nem váltják ki bennünk a művészet hatását. Keressük a jelek e különbözőségének okát.

A jel, mondottuk, észrevevésre való eszköz. De, úgy látszik, nem minden észrevevés egyforma. Newman szerint az észrevevés, a tudomásulvétel kétféle lehet: *notional* és *real.* Az előbbi a *fogalmi*, az utóbbi az *élményszerű* tudomá-

sulvétel. A művészi és nemművészi közlés között épp az a különbség, hogy a művészet élményeket, egyéb jelek csak fogalmakat ébresztenek bennünk.

Élménynek nevezzük azt a szellemi aktust, amelyben a valóság énünk funkciójává, tudatunk tárgyává lesz. Szellemi életünk minden tényleges gyarapodása élmény. *Fogalomnak* nevezzük azt a szellemi aktust, amellyel egy már meglevő élményünkre reflektálunk, arra hivatkozunk, reámutatunk, vagy több élményünket közös nevezőre hozzuk.

Az élmény tehát előbb van, mint a fogalom. A fogalom az élményhez képest csak másodlagos. A fogalmak az élményekhez úgy viszonylanak, mint a papírpénz az aranyhoz.

Az élményben befogadó, passzív szerepünk van. Tudatos aktivitásra csak fogalmaink indíthatnak. Minthogy az élet aktivitás és passzivitás szintézise, mind az élmény, mind a fogalom szellemiségünk nélkülözhetetlen fölszerelése. Bár egyes bölcselők és iskolák külső és belső okokból vagy inkább az élmény, vagy inkább a fogalom értékét magasztalják, nyilvánvaló, hogy az egészséges gondolkodás a két elem harmóniáját kívánja. Az élményvilág és a fogalomkészlet szétválása feldönti a lelki élet egyensúlyát. Az egészséges tudatban az élmények és a fogalmak át-meg áthatják egymást. Az élmények és a fogalmak különválása a schizophrenia, énhasadás lelki állapotára jellemző.

Mindamellett a legegészségesebb lelkületű ember sem dicsekedhetnék élményei és fogalmai tökéletes harmóniájával. Ki is lenne képes élményeinek állandóan mozgó, gyarapodó folyamát hiány nélkül beleilleszteni a fogalmak szükségképen merev rendszerébe. A legügyesebb szabó is kénytelen maradékokat hagyni szövetéből; a legélesebb elméjű gondolkodó is kiejt egyet-mást az élmények gazdagságából, hogy fogalmi szkémákba rendezhesse őket. Sőt, éppen az éles elme veszedelme lehet, hogy több fogalmi szkémát gyárt, mint amennyit élményanyaga táplálni tud. Fogalmainak nagy számát azoknak tartalmi szegénységével fizeti meg. Olyan kartotékos jegyzéket készít könyvtáráról, amely nagyobb és nehezebben kezelhető, mint maga a könyvtár.

Az élmény és a fogalom ilyen megkülönböztetése nem vihető keresztül teljes merevséggel. A lelki aktusok között folyamatos az átmenet. Minden élményben van már bizonyos rámutatás előbbi élményekre: tehát fogalmi elem. Viszont maga a fogalomalkotás egy kissé mindig élmény is. A megkülönböztetés, mint a legtöbb lélektani osztályozás, csak típusos jellegű. Éppen ezért csak típusos jellegű a jelek most megkísérlendő felosztása is.

A kétféle észrevevésnek, az élménynek és a fogalomnak megfelelően az észrevevésre való eszközt, a jelet is kétfélének tartjuk. Megkülönböztetjük az *élménygerjesztő* és a *fogalomébresztő* jel két típusát. Az előbbi jelekkel él a művészet, az utóbbiakkal a tudomány. Minthogy azonban a különbség csak típusos, a kettő szintézise is lehetséges. A művészet éppoly észrevétlenül megy át tudományba, mint a szivárvány színei egymásba.

Hogy egy jel tudományos vagy művészi jel-e, az voltaképpen csak a jel felfogása után dől el. Ismeretes például, hogy a *Collége de France* bizonyos előadásait kétféle hallgatók látogatták: tanulni vágyó tudósjelöltek és a divatossá vált professzorért rajongó dámák. Az előadás az egyik kategória számára fogalomébresztő, a másik számára elsősorban élménygerjesztő jelleget öltött. E példa rövid elemzése azt a tanulságot hozza számunkra, hogy a jel csak felfogva létezik, létezése annyi, mint észrevétele. A jelre áll, hogy *esse = percipi*. Annyi a jel, amennyi az észrevevő. Maga a jeladó nem határozhatja meg teljesen a jel milyenségét. Bár a jel mindig a jeladót fejezi ki, a jeladó szándéka közömbös a jel milyenségére nézve. Az esztétikai gondolkodás a szándékra mit sem ad. Nem az a kérdés, hová céloztam, hanem az, hová találtam. Az a műalkotás, amely senkiben sem ébreszt élményt, nem műalkotás, bármi lett légyen alkotójának szándéka. A rossz költő hiába szeretne élményeket gerjeszteni, legjobb esetben is csak fogalmakat mozgósít.

Példánkban fordítva történt. A professzor föltehetőleg fogalmakat szeretett volna ébreszteni hallgatóiban. Akarva-akaratlanul, mégis művészi jeleket alkotott. Nemcsak fogalmakat közölt, hanem élményt is gerjesztett hallgatóiban.

Mi is volt az az előadás? A fizikus nyelvén azt mondhatnók: a hanghullámoknak egy sorozata. De a hallgatók számára ennél sokkal gazdagabb és bonyolultabb valóság, megélt tartam volt. Az előadás jelszerűsége különböző elemekből tevődött össze: minden hallgató számára más és más elemekből. Voltak benne szavak, mint fogalmi jelek: azok számára, akik járatosak voltak a francia nyelv fogalmi jelrendszerében. E fogalmi jelek a maguk új kombinációjában, szintézisében egy új fogalmi egység megalkotására segítették – ismét csak azokat, akikben kellő filozófiai előképzettségre találtak. Így született meg az „előadás" mint tudományos alkotás. De eközben a professzor másféle jeleket is adott. Hangjának muzsikája, szavainak pátosza, a hasonlataival felidézett emlékképek, kifejező mozdulatai ismét csak újabb szintézissé egyesültek abban a hallgatóban, aki az előadásban élményt keresett. Ennek a hallgatónak a számára az előadás műalkotás, élménygerjesztő jel volt.

Ezek alapján most már meg tudjuk mondani, hogy a műalkotás a jeleknek melyik csoportjába tartozik. *Az a jel műalkotás, amely elsősorban élményt közöl.*

De hogyan válik lehetségessé az élmény közlése? Vajon nem tartalmazza a műalkotás mégis valami módon az élményt? Vajon nem mégis egy személytelenné vált szellemi tartalomnak, a kifejezett élménynek szubsztanciális hordozója a műalkotás?

Az élmény nem válhatik személytelenné. Hiszen egész mivoltában én-funkció: a megélő személytől elszakítva minden létét elveszíti. A virág, száráról lesza-

kítva, néhány óráig még életben maradhat. A bábfigura tagjai elpetyhüdnek, de azért tovább léteznek, ha a rendező elengedi a drótot. Az élmény, az álom, a sejtés azonban nemhogy elhervad, elpetyhüdik, hanem egyenest a semmibe foszlik álmodó, sejtő, személyes alany nélkül.

Ezért csak két lehetőségről lehet szó: vagy egyáltalában nem közölhető az élmény, vagy a megélővel együtt közöltetik. A műalkotásban nemcsak az elvont, önállósított élmény, hanem egyszersmind annak megélője is a jelvevő tudatába lép, élmény tárgyává válik. Ha élmény egyáltalán nem lenne közölhető, akkor művészet sem lenne lehetséges. Akkor igazat kellene adnunk az intellektualisztikus esztétikának, amely nem hisz élmények, hanem csak fogalmak közlésében. Akkor a művészet végképp azonosulna a tudománnyal. Nincs tehát más hátra, mint a másik alternatívát magunkévá tennünk. *A műalkotásban a művész nemcsak élményét, hanem azzal együtt és abban önmagát közli velünk.* Ez ismeretes tétel: sőt egyenesen közhely, hogy a művész önmagát fejezi ki a műalkotásban. Éppen, mert közhely, elszoktunk attól, hogy komolyan vegyük és komolyan állítsuk.

De állíthatjuk-e komolyan? Nincs a műalkotásnak egyéb témája, mint maga a művész? „Csak én tudok versemnek hőse lenni?" Minden művészet csak szubjektív romantika, csak egocentrikus líra?

Mielőtt e kérdésekre felelhetnénk, kíséreljük meg tisztázni, mit is értünk témán. A téma az a fogalom, amelyet a műalkotáshoz kapcsolunk, amellyel a műalkotásra hivatkozunk.

A téma: fogalom. Éppen ezért nem nagy fontossága van a művészi alkotás terén. Két tudományos értekezés, amely ugyanarról a fogalomról, témáról szól, okvetlenül hasonlítani fog egymáshoz. Ha nem hasonlítanak, akkor legalább egyikük rossz. De két ugyanazon témához kapcsolódó nagyszerű műalkotás esetleg semmit sem hasonlít egymáshoz. Sőt, ha hasonlít, valószínű, hogy legalább egyikük rossz.

Ebből máris látszik, hogy minél erősebben érvényesül egy műben a téma, annál kevésbé művészi az a mű. Annál jobban kidomborodik benne a fogalmi elem az élményszerű elem rovására.

Vegyük például a művészetnek azt az ágát, ahol leginkább várhatnánk a téma uralmát, a festést. Gondoljunk, mondjuk, egy „lóvásár"-ra, amely valóban csak a lóvásárt, mint olyant akarná ábrázolni. Siralmas giccs lenne. Akkor már inkább a nagy Brehm illusztrációit nézzük. A téma hűséges grafikus ábrázolása, fotográfiája tiszteletreméltó mesterember munkája lehet, tudományos értékkel bíró fogalomközlésnek minősülhet, de művészetnek nem.

Hasonlóképen az anatómiai modell is hiánytalanul visszaadja a témát, de mégsem szobor. A zenebohóc megtévesztően utánozza az eltörő pohár véghangjait: mégsem tekintik igazi művésznek. A megverselt latin nyelvtani szabályokban benne van az egész téma: de ez nem avatja őket költeményekké.

Nem is lehet ez másképp, hiszen a téma nem lehet élmény, a téma mindig csak fogalom lehet. A lóvásár szép, tisztán körvonalazható jogi fogalom. De „lóvásár" nincs önmagában, mint *Ding an sich* – hacsak nem a naiv realista számára, akinek a fogalom már valóság. Sőt, „lóvásár" nem létezik önállóan élmény módjára sem. A művész lóvásári élményében benne van egész megélt tartama, kezdve onnan, mikor kisfiú korában az istállóba lopózott, hogy János bácsi, a parádéskocsis történeteit hallgassa, folytatva keresztapával, aki lovagolni tanította, menyasszonyával, akit kivitt a lóversenyre. És ebből az élményből még annak a bornak a fanyar ízét sem zárhatjuk ki, amellyel a szájában végignézte a vásárt. Az igazi művészt nem érdekli *„a lóvásár fogalma"*. Amit ő megfest, az *„én a lóvásáron"*. De bátran leegyszerűsíthetjük így is: *én*. A lóvásár csak ürügy. Az énnek végül is valami érzékelhető formát kell adni, s ez nemcsak önarckép formájában történhetik meg, s talán nem is úgy a legkönnyebben.

És ezzel már feleltünk arra a nehézségre is, amelyet a mégis csak megtalálható témaszerű műalkotásokból lehetne támasztani. *Beethoven VI. szimfóniája* végeredményben nem a kakukkról és a patakról, hanem Beethovenről szól. Igaz, hogy Beethovenben már benne van a kakukk és a patak is. *Mikor a művész önmagát közli, önmagában a világot is közli.* Én és világ korrelátumok, egyik nincs a másik nélkül. Az „ember" nem ember „világa" nélkül.

De vajon mi szükség van arra, hogy a művész közölje önmagát és világát? Ha én és világ korrelációban állnak, akkor vállalkozása úgyis reménytelen. A szemlélőhöz, a másik énhez úgyis más világ tartozik.

A valóság nem ilyen egyszerű. Sem világunk, sem énünk nem lezárt, befejezett, elkülönített létező. Ahogyan a szivárványt csak a rajta állandóan keresztülzáporozó napsugarak tartják létben, úgy énünk és világunk is csak az abszolút Létben való állandó részesedés révén állhat fenn. Van egy végső közös alap, amelyből minden én és minden világ táplálkozik. A végső közös alapban foglalt tartalmak, az Abszolútum ideái, lesznek bennünk először projekció tárgyaivá, tehát élményekké, majd reflexió tárgyaivá, fogalmakká. E projekció és reflexió folyamán alakul ki bennünk mind énünk, mind világunk. De semmi akadálya sincs annak, hogy ugyanazok a tartalmak ne lehessenek két különböző alany projekciójának és reflexiójának tárgyai. A műalkotás felfogása épp azt eredményezi, hogy a művész és a műélvező projekciói azonosuljanak. A szubjektív *én*eket és szubjektív *világ*okat összekötő Ősalapnak ugyanazok a mozzanatai válnak élménnyé, tehát projiciáltatnak a művész és a műélvező tudatában. E közös projekció természetesen sohasem megy végbe némi közös reflexió nélkül: a közös élményt közös fogalmak is kísérik, a műalkotásból sohasem hiányzik teljesen a fogalmi elem sem.

Már most mi egyéb teszi az emberi életet értékessé és tartalmassá, mint a Lét Ősalapjában való folytonos részesedés? Ennek pedig az a feltétele, hogy énünket ne zárjuk le, hagy az Ősalapnak mindig több és több tartalmát projiciáljuk tudatunkba. Ez a szellemi élet legfontosabb funkciója. Akkor vagyunk igazán emberek, mikor élményeink vannak. Ehhez segít a művész: ezért ő az emberiség legnagyobb jótevője.

Mit tesz tehát a művész? A túdatalattit emeli fel a tudatba? Mert hiszen a projekció voltaképpen ezt jelenti. Vagy isteni elgondolásokat közvetít számunkra?

Az alternatíva nem kötelez. Bár az Abszolútum szükségképpen túlhalad minden teremtett értelmet és tudatot, és semmiképp sem azonosítható létében a mi korlátolt létünkkel, mégis meg kell jelölnünk tudatéletünknek azt a pontját, amelyen keresztül az Abszolútummal kapcsolatba juthatunk. Ez az a pont, amelyet a középkori misztika az *„apex mentis"* kifejezéssel jelölt. Hol van az *apex mentis?* Semmiesetre sem a tudatban. Hiszen tudatos szellemi működéseink, fogalmi és akarati aktusaink nem gyarapítják új tartalmakkal szellemi életünket, csak a meglevő tartalmak elrendezésére szorítkoznak. Az „apex mentis" helye csak a tudatalattiban kereshető. Tudatos énünk csak tudatalatti énünk, vagy ha jobban tetszik, „teljes tudatunk" közvetítésével találhat az Abszolútumhoz.

Lélektani és ismeretelméleti – természetesen nem metafizikai – szempontból végül is mindaz a tudatalattihoz tartozik, ami létben tart minket, anélkül, hogy azt közvetlenül tapasztalnók. Ilyen értelemben az Abszolútum is tudatalatti valóság. Nem mintha az Abszolútum énünknek egy „része" vagy „terméke" lenne. Csak arról van itt szó, hogy *az Abszolútum tudatos életünk soha teljesen nem tudatosítható előfeltétele, vagy más szóval: a tudathoz képest transzcendens valóság.*

E megállapítás metafizikai kiegészítése: létünk az Abszolútum nélkül lehetetlen lenne. Létünk nem önmagától való lét, hanem részesedés az abszolút Létben.

Mikor a művész tudatalatti tartalmakat hoz tudatunkba, élmények gerjesztése által, akkor létünk előfeltételeit tudatosítja bennünk. Tudatalatti létünk teljes feltárása egyúttal azt is jelenti, hogy az Abszolútum bizonyos vonatkozásban élményünkké vált. Természetesen maga az Abszolútum, éppen mert Abszolútum, nem válhatik a maga teljességében élményünkké – de élményeinkben van valami az Abszolútumból. Ezt azokkal a szavakkal is kifejezhetjük, hogy a művész Isten gondolatait tárja fel előttünk, mikor élményeket gerjeszt bennünk.

De ezek a gondolatok, ezek az élmények nem magában a műalkotásban vannak, hanem a művészben és a vele kapcsolatba, kommunikációba lépett műélvezőben. *A műélvezés végeredményben kommunikáció:* szellemi kapcsolat a

műalkotóval. Feladjuk énünk merev korlátait és egy magasabb egység tagjaivá leszünk. A műalkotásban, mint jelben, a jeladó és a jelvevő bizonyos tekintetben egy lénnyé válik.

A jelzés folyamata mindig két tudat magasabb egységbe való integrálódását jelenti. Az élet mindig arra törekszik, hogy kisebb önálló centrumokat nagyobb egységekbe integráljon. Ez történik a magasabbrendű élőlények keletkezésekor, a nemzés alkalmával – de hasonló integráció révén jön létre minden pszichikus funkció. A legegyszerűbb érzéklés, a legegyszerűbb mozdulat is legalább két ideggóc funkcionális egységbe illeszkedését követeli. Annak az analógiáján, ami szervezetünkön belül lejátszódik, mikor az ingerület két idegsejtet összeköt, képzelhetjük a művész és a műélvező egységét, amely a műalkotásnak, mint jelnek felfogása által jön létre.

A műalkotás léte eszerint relatív lét. A műalkotás reláció a művész és a műélvező, a jeladó és a jelvevő között. Ez a reláció azonban nemcsak elgondolt, hanem valóságos reláció. A fogalmak közötti relációkat általában csak mi tételezzük szellemi aktusunkkal: de a személyek közötti relációk, amilyen a műalkotás is, valós, reális relációk. Ezek nem kevésbé „igazán" léteznek, mint maguk a személyek, akiket összekötnek.

Eszerint a jel, ez az észrevevésre való eszköz, végeredményben *mindig magát a jeladót veteti velünk észre.* Észrevenni nem egyéb, mint intencionálisan, szellemi módon egységbe lépni, mintegy a jeladóval egy magasabb egységbe integrálódni. A jel nem él önálló életet, hanem a jeladó és a jelvevő szellemi találkozásának pillanatában pattan ki belőlük, mint a villám két felhőből.

Éppen ezért az észre nem vett műalkotás nem műalkotás. Ha senki más nem is fogná fel a műalkotást, felfogja legalábbis a művész maga. Ilyenkor a műalkotás számára olyan eszközzé válik, amely által önmagát tudatosítja. A reláció itt a művész tudatos és tudatalatti énje között feszül. A tudattalan én ad jelt a tudatosnak. Ez a mozzanat minden műalkotás megszületésében jelen van: innen származik a művész inspiráció-érzése.

A műalkotás metafizikai meghatározásának legegyszerűbb módja, mikor azt, mint két személy között feszülő jelet fogjuk fel. De vannak olyan esetek is, mikor az integráció nagyobb fokú lesz, nem két, hanem több tudat találkozik egységbe. Ilyen például egy zenekari hangverseny. Ki itt a jeladó; a zeneszerző, vagy a karmester, vagy a zenészek?

Itt olyan jelhalmaz, jelrendszer van jelen, amely maga végül egy jelbe tömörül össze. Ahogyan a halmazok halmaza ismét halmazzá, úgy a jelek némelyik halmaza ismét jellé integrálódik. A zenekari hangverseny számos jelzési viszonyból tevődik össze. Ilyen van először is a zeneszerző és a karmester között (a lekottázás pusztán fogalmi jeleit most figyelmen kívül hagyjuk). A karmester és a zenészek között kétirányú a viszony: ők jeladók is, jelvevők is, más és

más vonatkozásban. De ha a hangverseny sikerül, ha a műalkotás létrejön, akkor végül a szerző, a karmester és a zenészek egyetlen egy szellemien szervezett egységbe lépnek, és jeladói közös minőségükben a közönséget, mint jelvevőt is bevonjuk ez egységbe. Ha ez nem sikerül, nem műalkotás, csak hangzavar születik.

A műalkotást tehát olyan jelnek ismertük meg, amelyben két személyes szellem, a művész és a műélvező közös élményben egymásra talál. E jelnek nincs fennállása a két személyes szellemen kívül, csak jelentve létezik, *esse*-je azonos *percipi*-jével.

Felfogásunk szemben áll a tárgyi szellem létezésének feltételezésével. E kategóriát csak metaforikus értelemben tudjuk elfogadni. Számunkra *a szellem fogalmától elválaszthatatlan a személyesség, a cselekvőképesség.* Abban a pillanatban, mikor egy jel megszűnt jelenteni, mikor nincs többé felvevője, már nem is több, mint holt anyag. Papírból és nyomdafestékből sohasem lesz szellem. A könyv éppoly kevéssé hordoz szellemet, mint a fétis *„mana"*-t. Az olvasott könyvbe éppúgy mi visszük bele a szellemet, ahogyan a primitív ember a fétisbe a numinosumot.

Honnan kap a jel mégis bizonyos látszólagos időtlenséget? *Phidias* már régen nem él közöttünk, és mégis személyesen hat reánk? *Epiktétosz* eredeti kézirata elveszett, hogyan léphetek vele személyes kapcsolatba, ha másolt, fordított művét olvasom?

Erre a kérdésre csak akkor kaphatnánk teljesen kielégítő feleletet, ha megoldottuk volna a természetbölcselet ma még megoldhatatlan problémáját, a lélek és test viszonyának kérdését. De annyit mindenesetre mondhatunk, hogy minden eszköz meghatványozza jelenlétünket a térben és az időben. A teleszkóp szemünket, a rádió fülünket viszi oda, „ahol nem is vagyunk jelen". A műalkotás pedig ugyanezt végzi személyiségünkkel. Szellemiségünk téren és időn túlemel, és jelenvalóvá tesz ott, ahol animális létünk nincs jelen. Ezért találkozhatnak, ezért válhatnak egy intencionális egység részeseivé ókori költő és mai olvasó. Bár ez a válasz úgyszólván mindent homályban hagy, de amíg a lélek és test kapcsolata titok marad előttünk, addig a műalkotás hatásának módja is szükségkép titok marad. Nem tudjuk, hogyan lépünk szellemi egységbe a művésszel – de ez nem változtat az egység tényén.

Minthogy a jel nem önmagában, hanem csak személyes szellemekben áll fenn, a személyes szellemek legkisebbikét is többre kell becsülnünk, mint a jelek legnagyobbikát. Minden jel csak addig értékes, amíg személyes szellemek szolgálatában áll. *A kultúra javainak értéke nem önmagukban, hanem a kultúrában részesedő személyekben van.* A személyes szellemek életében okozott kár súlyosabban esik latba a bölcselői értékelés mérlegén, mint a jelekben, műtárgyakban, könyvekben stb. esett kár.

Arisztotelész szerint a művész a természetet utánozza. De nem úgy, ahogy a tréfás ember a kakaskukorékolást. A művész azért utánozza a természetet, mert a természet is jelekkel van tele. Ha műalkotás mindaz, ami személyes szellemtől származik, és e személyes szellem tartalmait élményünkké teszi, akkor minden műalkotás. Műalkotás az egész világ, és annak minden egyes, bennünk élményt fakasztó eleme. Elesik az esztétika hagyományos megkülönböztetése a művészeti és a természeti szép között. Ha mindaz, ami van, jel, jel lesz mindaz, ami igazán alkottatott, ami poiéton. A műalkotás és a világ egyéb tartalmai, köztük az egyéb emberi alkotások között is csak fokbeli, nem lényegi az eltérés.

De ha a világ és annak minden eleme valóban jel, akkor létezése is az észrevételben áll. *Esse = percipi.* Ma már a fizikus sem mer anyagáról más létet állítani, mint a felismerhetőséget. Csak arról tudhatunk, csak arról szólhatunk, ami megjelent előttünk, ami jellé vált számunkra. Mindaz, amit a világban látunk, az isteni Jeladó jele: *vestigia Dei. A Kozmosz az első és végső Műalkotás.*

A MŰVÉSZ ÉS A NEMZET NEVELÉSE

Miért nem értik a kritikusok Márai Sándor röpiratát? A különös kritikák oka az, hogy a publicisták legnagyobb részének fogalma sincs arról, mi a művész hivatása. Azt várják, hogy a művész pártprogramokat hirdessen, „odamondjon", gazdasági szaktanácsokat adjon. Ezt mind másoknak kell megcselekedniük. A művésznek igazat kell mondania. Más dolga és más kötelessége nincs. A politikusok mérlegre tehetik az igazságot, opportunus-e kimondása, vagy nem, mikor mennyit mutassanak belőle, mennyit rejtsenek. A művész azonban nem igazi művész, ha bármit is elhallgat abból, amit lát.

Nem lehet a művésztől azt kérdezni, „miért áll ki, ha nem áll ki, és miért nem áll ki, ha kiáll". A kiállás nem művészi dolog. A művész mélyebben látja az életet és tudja, hogy nem olyan egyszerű. A politikus, a publicista gyermeki naivitással egy-egy szó, egy-egy pártprogramtöredék választóvizével osztja fel az embereket jókra és rosszakra. Egy művész, bármennyire kékpárti világnézetű is, mégis tudhatja – ha igazi művész, tudja –, hogy vannak kékpárti gazemberek és becsületes sárgapártiak is.

Mi volna kiállás? Ha azt mondaná: „minden becsületes emberrel együtt X-párti vagyok"? Mondhatná, de minden erkölcsi és művészi hitelét elvesztené. Nem érdekelne többé, amit mond.

Nem, a művésztől nem pártprogramokat akarunk, nem is tudós értekezéseket a vámhatárok nemzetgazdasági következményiről. Várjuk tőle a mély és ősi emberi magatartást, várjuk tőle a frázisoktól és sallangoktól, elcsépelt, kongó szólamoktól mentes színtiszta igazságot. A művész mestersége és legszentebb kötelessége: hangot adni a néma világnak, tanúskodni az igazság mellett. Ez sohasem volt és sohasem lehetett pártprogram. A művészt csak az érdekli, ami az emberben örök. Hogy Európában hol legyen vámhatár, ha ugyan legyen, az nem örökkévalóságok ügye. De hogy Európának szolidárisnak és együttérzőnek kell lennie, az örök igazság. Lehet, hogy a művész nem ért a vámhatárokhoz. De nem erről van szó. Aki a vámhatárokkal hozakodik elő, az csak úgy viselkedik, mint a varga Rafael képe előtt – nem tetszett neki, mert nem volt szakszerű az egyik varrás az egyik mellékalak csizmáján. Akkor miért festett Rafael csizmát, ha nem értett hozzá? Mért említi meg Márai a vámhatárt? Mert a művész az örök emberit is csak esedékes, ideiglenes jelképeken át tudja éreztetni.

A művész nem szociológus, ez kétségtelen. Mást érthet polgáron, és mást érthet középosztályon, mint a szociológusok szoktak. Olvasói azért megértik, ha meg akarják érteni. A művésznek senki sem fogja bebizonyítani, hogy

valamikor is a tömeg mint olyan, fölöslegessé teszi a műértő, a csiszolt fülű, a finomabb érzékű műélvezőt. Lehet, hogy a művész nincs megelégedve közönségével, és ilyenkor felsóhajt: ha semmit sem tanultak volna, ha nyers ősemberek lennének, az is jobb volna, mint ez a félrenevelt ízlésű közönség. De ezzel nem lesz a nyers ősemberi viselkedés szószólójává.

A művésztől nem lehet azt várni, hogy részletesen és kazuisztikusan ecsetelje, miért és milyen formák között helytelenítendő a gyilkosság, a házasságtörés és a rablás. Ha a művész kijelenti, hogy „ostobaság új emberi és társadalmi rendet remélni az emberek összességétől mindaddig, amíg az egyes emberben reménytelen erővel uralkodnak a bujaság, a hiúság, a kapzsiság és a kéjvágy, a kegyetlenség és a bosszúvágy indulatai" – ennél többet nem mondhat. Nem a művész feladata megmagyarázni és statisztikai adatokkal igazolni, hogy ezek az indulatok a szőröslábúak vagy a kajlafülűek közt gyakoribbak-e. Nem az ő dolga ezeket az indulatokat a zajongva romboló vagy a fontolva hátrahaladó pártok számlájára írni és közöttük arányosan felosztani.

Az athéni polgárok rendkívül elégedetlenek voltak Phidiasszal. Nem mutatott elég hazafiúi erényt a peloponnézoszi háború ügyében. Inkább holmi istenek szobrát faragcsálta. Roppantul bosszantotta őket, hogy Phidias nem tud leszállni az ő békaperspektíváikra. Nem érezték szegények, hogy a művész az örök szépség és örök igazság papja. Nem csirkepörök eldöntésére hivatott – és nem érdeklik, mert nem érdekelhetik az agóra huzavonái.

De miért akar akkor nevelni, hát még nemzetet nevelni? Ezt ugyanazok a jó lelkek kérdezik, akik még ma sem tudják megbocsátani a középiskolának, hogy verslábakra, és nem a teheráruk vasúti tarifázásának módozataira tanította őket, mikor ők az életben ugyan verset nem írnak, de teherárut feladni mégis alighanem fognak valamikor.

A nemzet életét nem a vámhatár és nem a földreform teszi. A nemzet életét az teszi, van-e becsülete, van-e eszménye, megérzi-e, mi a szép, mi a nemes, mi a nagy. Ha ezt megérzi, majd jól intézi dolgait a vámhatárok és földreformok ügyében is. Ha nem, minden hiába. Mikor a művész a becsületet, az őszinteséget, az önálló gondolkodást követeli, azzal többet mond, mintha a bivalyfüredi szolgabíró intézkedéseit teszi kritika tárgyává, amit tőle egyesek, úgy látszik, kívánnak.

Kell-e a nemzetet nevelni? Van a sovinizmusnak egy olyan pogány formája, amely a nemzetet minden érték végső forrásának teszi meg. Ez a felfogás természetesen blaszfémiát érez a „nemzetnevelés" szava mögött. Ez tagadja a nemzetnevelés lehetőségét, mert számára a nemzet eredendően jó és szent. Ez tiltakozik a nemzet jellemét vagy ténykedéseit érő bármilyen indokolt kritika ellen, mert a nemzetnél magasabb instanciát nem ismer, végső erkölcsi normája, vallása egyedül a nemzet. A Biblia másképp gondolkodik. Olvassuk az

ószövetségi prófétákat, olvassuk az Üdvözítő intelmeit a zsidó néphez: azt fogjuk látni, hogy ma elképzelhetetlenül erős szavakkal, heves kifejezésekkel ostorozzák nemzetüket. Mert tudják, hogy a nemzet maga nem abszolút értékmérő; abszolút értékmérő az Isten. Aki az Isten és az emberi természet örök törvényeivel szembeszegül, elbukik, akár egyén, akár nemzet kövesse el a merész vállalkozást. Igaz, hogy a próféta szerepe nem hálás – minden párt utálja, mert a próféta éppoly kévéssé tartozhatik párthoz, mint maga az Isten, akinek ő a küldöttje. De hogy a nemzet – a legnagyobb is – nevelésre szorul, az kétségtelen.

Jól tudjuk, hogy minden társaság közös nívója alacsonyabb, mint egyes tagjaié. „Senatores boni viri, senatus mala bestia." Egy nemzet szellemi és erkölcsi nívóját sem legkiválóbbjai, hanem esendő, gyönge tagjai adják. A kiválóknak szent kötelessége az alacsonyabbakat minden lehető módon nevelni, felemelni. Ez a nemzetnevelés. Szükségességét tagadni épp olyan romantikus, rousseau-i forradalmár-ábránd, mint az egyéni nevelés szükségességének tagadása.

Ki nevelje a nemzetet? Aki az igazságot látja. Látni pedig mindig a művész fog legjobban. Azért művész, mert látó. Azért művész, mert meg is tudja mondani, amit lát.

Mivel nevelje? Alapítványok létesítésével? Az nem művész dolga. Alapítványt létesítsen a pénzember, a gyárelnök, a feudális nagyúr. A művész azzal nevel, hogy tanít, hogy ír, hogy szól. Fogalma nincs a művész hivatásáról annak, aki egy könyvvel egy alapítványt szegez szembe. Ki biztosítja, hogy az alapítványból csak valami jó is sarjad, ha annak nevelői szelleme hamis, téves, korlátolt? Ha viszont a nemzet meg van nevelve, nem kell alapítvány, mert akkor az állam is arra költ, amire kell. Durva materializmus egy alapítványt többre értékelni, mint egy jó verset, vagy egy igazán nagy regényt.

Nevelje-e egyenesen politikai szándékú röpirattal? Nem a legszerencsésebb forma. A művész addig ér valamit, amíg művész tud maradni. Nagy abban, hogy megjelölje a célokat: az eszközök kiválasztásában nem mindig szerencsés. A politikussá lett művész hajlandó megfeledkezni arról, hogy míg a papíros, a toll, az írógép engedelmes eszköz, pontosan annyit fejez ki, amennyit mestere tőle vár, az emberi tömeg, a politika anyaga nem ilyen engedelmes. Sötét szenvedélyek, irracionális vonzódások és gátlások járják át – csomós fa, rossz anyag. Ha a művész egyszer megtanulta technikáját, számára nem gát többé az anyag. A politikus azonban mást nem tehet, csak lavíroz, nála mérhetetlenül nagyobb erők között. Sokszor északra kénytelen hajózni, mikor keletre akar jutni. A tömeg nem engedelmes eszköz; nem minden őrült olyan, mint Saul, akit a hárfa hangja megszelídített. A politikustól ezt bajos kívánni.

Ezek után még azt kérdezhetnők: járjon a művész a politikus iskolájába? Tanulja meg alaposabban a diplomácia történetét és a szarvasmarhaexport irányelveit? Inkább fordítva. A politikus csak engedje magát a művésztől nevelni. Lehet, hogy a részletkérdésekben kioktathatja a művészt; de hogy embernek lenni mit jelent, azt mégis a művész tudja jobban. A politikus alázatos tisztelettel várja a művésztől az embereszményt. Az embereszményből folyó gyakorlati követelmények részletes megvalósítása már az ő feladata lesz. De ha az embereszményt igazán megtanulta a művésztől – talán tisztultabban lát az eszközök között is.

Hogy mondhatott volna Michelangelo többet a főpapról, a pápáról, mint mikor megalkotta *Mózes*ét? Hogyan többet az államfőről, mint a Medici-sírokkal? Elég volt a pápának arra a Mózesre, elég volt a politikusnak Giuliano szobrára nézni, hogy feladatának és gyöngeségének tudatára ébredjen. Ha pedig ebből sem értettek, akkor úgyis minden hiába lett volna.

A KÖZÖS EMBERI TERMÉSZET

Megszoktuk, hogy az emberiségről, mint nagy egységről gondolkodjunk és szóljunk. Az emberiség kultúrája, az emberiség haladása, az emberiesség, emberméltóság fogalmai mind feltételezik, hogy az emberiség egységes. Van valami, ami egységbe foglalja a térben, időben, szokásokban, ízlésben, gondolkodásmódban és érdekekben annyira elütő, annyira ellentétes lényeket, akik vagyunk.

Valamikor az emberiség alapvető egységéről senki sem kételkedett. De mihelyt a kultúra értéke kétségessé vált, az emberiség egységének tana is ellenzőkre talált. Valóban, ez a két gondolat: egységes emberiség és kultúra, egymástól elválaszthatatlan. A kultúra mindig csak a teljes, egységes emberiség ügye lehet. Elszigetelt faji, népi kultúráról csak az beszélhet, aki az övétől elütő csoporttól megtagadja az emberméltóságot.

De vajon jelent-e valamit ez a szó: embernek lenni? Nem vetkőztetjük-e ki minden pozitív tartalmából, ha egyformán alkalmazzuk mindenkire? Van-e olyan valami, ami kivétel nélkül minden embernek nevezett lényben megtalálható? Milyen címen emeljük ki ezt a „homo sapiens"-t a nagyvilág forgatagából, és emeljük önálló fajjá, *speciesszé*? Van-e olyan ősi, közös törvény, amely mindnyájunk életét megszabja? Van-e olyan láthatatlan kapocs, amely a tűzföldi indiánt és a párizsi bankárt, a grönlandi eszkimót és a chicagói mérnököt összefogja? Lehet-e azt mondani, hogy a legfontosabb dologban ezek megegyeznek, lényegük közös, és ami közöttük különbség, az mind csak mellékes?

A keresztény gondolkodás egy pillanatig sem kételkedik benne, hogy embernek lenni közös sors, közös valóság, egy nagy egységben való részesedés, egy nagy család tagsága. Az emberiség egyetlen testület, szerves egység, amelynek természetes feje Ádám, természetfölötti életforrása pedig Krisztus. Közös emberi természetünk nyögi az eredeti bűnt, közösen részesedünk a megváltás áldásában is. Sohasem vagyunk elszigetelve, sohasem élünk vagy halunk önmagunknak, legkisebb cselekedetünk hatásai is kiterjednek az egyetemes emberiség minden egyedére, s az emberiség organizmusának, valós közösségének nem vetnek gátat sem egy család, sem egy ország, sem egy fajta határai. Sőt még az idők hosszú sora, a nemzedékek változása sem szigetelhet el. Van közös emberi természet, ez a Krisztus titokzatos Testének, a *Corpus Christi Mysticum*nak alapfeltétele.

De nemcsak a hit biztosít az emberiség egységéről, hanem már a legkezdetlegesebb gondolkodás is. A természettudomány oldaláról tekintve, a közös faj

minden jellegzetessége megtalálható az emberiségben. Még azok a tudósok is, akik – a kinyilatkoztatással ellentétben – az emberiség polyphyletikus (több egymástól független őstől való) leszármazását hirdetik, kénytelenek elismerni, hogy ma már a feltételezett ágak elválaszthatatlanul összekeveredtek, tehát kezdettől fogva is képesek voltak összeházasodva termékeny utódokat támasztani, ami természettudományos szempontból a közös faj döntő kritériuma.

De magasabb bölcseleti szempontból nézve is nyilvánvaló, hogy létezik világkultúra, egyetemes, az összemberiséget érdeklő törekvések, eszmék, ügyek mozgatnak mindenütt embereket. Maga az „ember" szó egész világos határok között alkalmazható, nem kell magunkat különösebben megerőltetnünk, hogy valakiben az emberség félreérthetetlen jegyeit megtaláljuk, még akkor sem, ha az illető viselkedése, erkölcsei, magatartása éppen nem olyan, ahogyan az embertől elvárnók. Hiszen éppen azon háborodunk fel, hogy ember létére nem úgy viselkedik, ahogy embernek kellene. Mikor azt mondjuk valakire, „emberségéből kivetkőzött", mikor dühünkben állatnevekkel gyalázzuk, közben nagyon jól tudjuk, hogy az illető mégiscsak ember, másképp viselkedését nem is vennők rossz néven tőle.

Ha az emberség bölcseleti, nem természettudományi meghatározását keressük, akkor a sokféle és változatos külső, testi tulajdonság fölött valami szellemi összekötő elvre kell támaszkodnunk. Mert térben és időben, megjelenésben és viselkedésben oly nagymértékben elütő tömeget, mint az emberiség tagjai, csak egy szellemi elv hozhat közös nevezőre. Ez az elv a lélek. Embernek tekintünk minden olyan lényt, amelynek testi szervezetén személyes szellem uralkodik, éspedig olyanformán, hogy a személyes szellem életműködései a testhez vannak kötve, a lélek és test viszonya a forma és matéria, létalakító és létbefogadó elv viszonya lesz. Az ember egy meghatározó szellemi princípium, azaz lélek, és egy meghatározott, anyagi szervezett princípium, azaz test szerves egysége. Az ember mint anyagi lény, térhez és időhöz van kötve, de szellemével tér és idő fölé emelkedik.

Innen az ember állandó kettőssége. Mint szervezet, életműködése az érzékszervek függvénye. De szellemi életet is él, és erre csak akkor képes, ha érzékszerveit el tudja hallgattatni, háttérbe tudja szorítani. Ezért van az, hogy az igazságosság „beköti a szemét" – és így jobban lát. A gondolkodó „se lát, se hall". A tudós „szórakozott". Az ember legnemesebb fajtája, a misztikus egyenesen révületbe esik, elvonatkozik a világtól, a földtől, az anyagtól.

Az anyag és szellem ilyenfajta találkozását csak az emberben tudjuk megfigyelni. Csak az embernél találkozunk vitális szempontból lét- és fajfenntartás szempontjából egész jelentéktelen, és mégis saját tudatának, belső életének szempontjából végtelenül fontos, minden fölött uralkodó érdekekkel. Csak az

ember tud önmaga fölé emelkedni. Csak az ember tudja életét a vitális síkon túlmenő, szellemi, időtlen eszmékért feláldozni. A tyúkanya meg tud halni csibéiért, a kutya gazdájáért, de az ember meg tud halni a szabadságért, a vallásért.

Ahol a szellem ilyenféleképp találkozik, ott ember van jelen. A mese, a képzelet néha eljátszadozik állatbőrbe bujtatott emberalakokkal. *Apuleius* regényt írt egy szamárrá változott ember kalandjairól: de közben egy pillanatig sincs kétségünk, hogy a regény hőse csak ember maradt, bár elváltoztatott ember. És ha bármilyen élőlényben eszmék iránti hűséget, az érzéki benyomások fölé való emelkedést figyelnénk meg, azt is embernek kellene minősítenünk, de eddig ilyesmi csak a természetrajz „homo sapiens"-énél fordult elő. És ha léteznék olyan „homo sapiens", akinek eszmék, igazságok, gondolatok, időtlen értékek iránt semmi, de éppenséggel semmi érzéke nem volna, az nem lenne ember, csak „homunculus".

De az ember, még ha akar, akkor sem tud elszakadni a szellemtől. Legföljebb ellene fordul, megtagadja szájával, de olyankor is tanúságot tesz amellett, hogy az érzékek világán felül lát, elismer valamit, annyira látja, hogy küzd ellene – öngyilkos küzdelemben.

Az ontológia világában az ember úgy tűnik elénk, mint potenciális végtelen, képesség a végtelenre. Képesség: külső behatásokra szorul, azoktól nyer alakítást, azok segíthetik vagy hátráltatják – mert az ember test. De végtelen is! Nem aktuálisan, befejezetten, ténylegességben bírja a végtelenséget. De végtelenre szomjas, a végtelen felé mindig nőhet, a végtelent fokozatosan beszívja, magáévá teszi. Sohasem készül el vele, a végtelennel nem lehet elkészülni, de mindig gazdagodhat általa. Az ember alakulóban levő mikrokozmosz, kicsiny világegyetem. Szellemi aktusai, tudása, szeretete az egész világot behálózzák. Testünk határa a világegyetem, mert a világegyetem összedolgozik érzéki benyomásaink létrehozásában. De a világ maga is véges, a világ nem szab az embernek, ennek a lehető végtelennek határt, az ember nemcsak a mikrokozmosznál, hanem a makrokozmosznál is több: magát az Abszolútumot, az Istenséget is tudásának és szeretetének tárgyává teheti, és úgy meghaladja a csillagokat is.

Az ember elvarázsolt királyfi, kolduscondrában tengődő gazdag. Áll reá Sieyés abbé meghatározása a Harmadik Rendről: „Semmi – de minden lehet". Fejlődhetik, növekedhetik. De ki is van szolgáltatva a világnak. Hogyan hódítja meg a világot és az Abszolútumot? Ha minél teljesebben kitárul feléje, ha kiszolgáltatja a világnak érzékszerveit, vele rezdül a virág rezdüléseivel, magáévá teszi a Kozmosz remegéseit, az éter és a levegő hullámaiban maga is hullámzik. És magáévá teszi az Abszolútumot, ha megadja magát neki, ha

leveti korlátait, ha bármily növési kínok és fájdalmak árán is, de felszakítja a lelkét összezsugorító burkokat, kényelmes pólyákat, és az igazság és erkölcs végtelen perspektívái felé kitárul.

És erre egyformán képes a grönlandi halász és a római bíboros, a szíriai földműves és az argentínai pilóta: ezért érdemlik és viselik mindnyájan az ember nevet.

A TÖKÉLETESSÉG FELÉ

Néhány évvel ezelőtt még három datolyapálmám volt. Itt Budapesten. Igaz, olyanok is voltak, félarasznyiak. Mondanom sem kell, hogy nem szüreteltem róluk. Az én félaraszos datolyapálmáim bizony szégyenkezhettek, elbújhattak volna afrikai húsz-huszonöt méteres, gazdaggyümölcsű pálmatestvéreik mellett.

Azért én mégis büszke voltam a pálmáimra. Nagy vagy kicsi, termő vagy terméketlen, mégis csak datolyapálma! Büszke voltam, mindaddig, amíg eszembe nem jutott valami, amit most meg is írok.

Az jutott eszembe, hogy ha ilyen nagy különbség lehet datolyapálma és datolyapálma között, akkor keresztény élet és keresztény élet között is lehet ám különbség. A keresztény életet is növényhez hasonlíthatom. Van vetőmagja: az isteni kegyelem. Az isteni kegyelemből nő azután ki a keresztény élet. Kinő terebélyes fává vagy csenevész, korcs jószággá. Olyanná, mint az én pálmáim.

Mi az oka annak, hogy keresztény és keresztény, sőt, Istennek szentelt lélek és másik Istennek szentelt lélek közt gyakran olyan óriási különbség van? Nem a halálos bűn állapotára gondolok. Gondolok mindennapi áldozókra, papokra, szerzetesekre – jószándékú, becsületes, kötelességtudó emberekre, akik között mégis sokszor akkora különbség van. Akadnak, hála Istennek, apostoli, tökéletes lelkek – de valljuk be, akadnak félszeg, nevetséges, nehéz egyéniségek is.

Sok szerzetes, oltáregyesületi tag, karitászhölgy minden tiszteletreméltó jóindulata ellenére valahogy nem olyan, amilyennek lennie kellene. Nem lehet ellene semmi súlyosat felhozni. Nem él szentségtörő módon, akarja az Istent szolgálni. Csak valahogyan minden ferdén áll a kezében, szavai akkor sértenek, mikor a legjobbat akarja, egész magatartása inkább elriaszt az Egyháztól, mintsem hogy vonzana a Krisztus felé. Sokszor az ilyen boldog tudatlanságban él, és csak az emberek rosszaságán panaszkodik, máskor szerencsésen rádöbben saját élhetetlenségére és kesereg fölötte.

Ismersz-e ilyeneket, kedves olvasóm? Bizonyára ismersz. Ilyen vagy-e magad is? Azt gondolod, hogy nem. Ők is azt gondolják. Akarsz-e ilyen lenni? Semmiesetre sem. Ha tehát nem akarunk ilyenek lenni, keressük ennek a szomorú jelenségnek az okát.

Hogy a datolyapálmám miért olyan korcs, azt tudom. Már a vetőmag sem volt jó, de meg napsugara sem volt elég, földje sem megfelelő. De a mi lelki embereinknél hol a hiba? A vetőmagban, az isteni kegyelemben hiba nem lehet. Máshol kell azt keresnünk. Hiányzik a napsugár: nem megfelelő az imaéletük. Hiányzik a jó föld: nem elég a lelki műveltségük.

A lelki élet nagy mesterei az evangélium nyomán egybehangzóan tanítják, hogy a keresztény tökéletesség felé hármas út vezet: a kezdők, a haladók, a tökéletesek útja. (Lásd Tanquerey: Aszkétika és misztika, 619–626. pontokat.) A hármas út kapuja a *három megtérés.*

A keresztény élet elsatnyulásának egyik oka, hogy elfeledkeztünk a három megtérés szükségességéről. Gondolatban két csoportra osztottuk az embereket: a vallástalan, erkölcstelen és a vallásos, jó emberek csoportjára. És minthogy minket, mint egyházközösségi tanácstagokat, lelkigyakorlatra járókat, szerzeteseket, papokat vallástalanoknak ugyan senki sem nevezhet, nyugodtak voltunk, abban a meggyőződésben, hogy rendben áll a szénánk.

Pedig a dolog nem ilyen egyszerű. Az első megtérés még nem elegendő a teljes, a tökéletes, az erőteljes keresztény élethez. Igaz, óriási szakadék tátong a hívő és a hitetlen, a tízparancsolatra fittyet hányó és az istenfélő ember között. Igaz, nagy különbség van a között, aki többnyire a kegyelem állapotában van, és aki mindig újra bűnbe esik. Az első megtérés bizonnyal az üdvösség kezdete. De csak a kezdete. Folytatás is kell. Második, sőt harmadik megtérés is kell, ha a keresztény élet teljes szépségét akarjuk megvalósítani.

Nem tudom, nem a kálvinizmus hatására feledkeztünk-e el a második és harmadik megtérés szükségességéről. A kálvinista tanok szerint az emberiséget élesen el lehet választani két csoportra, a bűnösök és a választottak csoportjára. A kettő között az a különbség, hogy az utóbbiak megtértek. Őszerintük az életben csak egyszer lehet megtérni, ez a megtérés azután végleges. Utána már semmi több nem szükséges, de nem is lehetséges. Így szoktak ők bűnösökről és megtértekről beszélni. Ezt a beszédmódot mi is átvettük és az első megtérésre alkalmaztuk. Aki már most tudatában volt annak, hogy halálos bűnöket már nemigen követ el, az megnyugodott, önmagát megtértnek tekintette és megállt a lelki élet útján.

Pedig, ha jobban elmélyedünk a Szentírásban és a lelki írók tanításaiban, akkor látni fogjuk, milyen természetfeletti okok teszik szükségessé a második, sőt a harmadik megtérést is. Ezeket az okokat, a három megtérés mibenlétét részletesen tárgyalja *P. Garrigou-Lagrange* műve: *A megkezdett örökélet*, amelyet épp ezért fordítottam magyarra. Erre itt csak utalok, és a következőkben csak lélektani, gyakorlati szempontból szeretném a második és harmadik megtérés jelenségeit megvilágítani, az ott írottak kiegészítése gyanánt.

Ha lélektanilag nézzük a megtérés jelenségeit, a következő megfigyeléseket tehetjük. *Az első megtérés mélyén a félelem, a magánosság* és legtöbb esetben *a nemi ösztönnel folytatott kemény harc rejlik.* Istentől jobban félnek, mint amennyire szeretik. Inkább a világ hagyta el őket, mint amennyire ők a világot. A nemi ösztön pedig még úgy tombol bennük, mint a ketrecbe zárt tigris. Nem tud kitörni, de folyton rázza a vasrudakat. Tudnak engedelmeskedni, magukat

alárendelik: de nem szívből, hanem emberi tekintetből. Jótól-rossztól egyaránt visszatartja őket a gondolat: mit fognak szólni az emberek?

És mert bennük még tombolnak a szenvedélyek, azért maguk is könnyen gyanakszanak (ki miben tudós, abban gyanús). Sokat elnyelnek, megaláztatást, bántalmat, de csak azért, mert félnek. Fékezik magukat, de ha egyszer azután megpattan a fék, akkor van mit látnunk, van mit hallanunk.

Ez a rövid leírás minden szavában pontos lélektani megfigyelésekre támaszkodik, amelyeket talán máskor lesz módunkban közreadni. Amint látjuk, az első megtérés lelkiállapota még nem valami megnyugtató, az első megtérésben levő személy, lelkiéletben kezdő egyéniség még nem valami vonzó jelenség. Nem nehéz belátnunk, hogy az ilyen nem lehet apostol, nem vezethet másokat, nem tud senkit megnyerni Krisztusnak, nem élő példája az Evangélium boldogító erejének. Igaz, nem tudjuk, hogy a kellemetlen, nehézkes külső mögött nagy érték rejtőzik, hogy ebben a lélekben is már jelen van a megszentelő kegyelem – de csak úgy, mint hernyóban a lepke.

Másrészt azt is látjuk, hogy az ilyen személy lehet napi áldozó. Hiszen a felsorolt jelenségek egyike sem halálos bűn. Jól is teszi az ilyen személy, ha gyakran áldozik, mert ez a leghatékonyabb eszköze a továbbhaladásnak. Csak akkor kellene őt féltenünk, ha most már meg lenne magával elégedve: mert erre azután valóban nincs oka.

Milyen áhítatgyakorlatokra képes az ember az első megtérés állapotában? Imamódja a szóbeli ima. Elmélkedni még alig mer, vagy legfeljebb nagyon szigorúan kötött formában mer, hiszen olyan erősek benne a szenvedélyek, hogy rögtön elszórakoznék, rögtön kísértő gondolatok szállanák meg, mihelyt kissé is lazán fogná a gyeplőt. Éppen érzékiségének lekötése végett nagy szüksége van a szentképekre, imakönyvekre, érmekre. Ragaszkodik a templomban megszokott helyéhez, „máshol nem tud imádkozni". Csak bizonyos meghatározott pap, misező, áldoztató kell neki, kínosan ragaszkodik egyes személyekhez.

Ha ilyen személyek azután valami egyesületet, művet indítanak, abban is a külsőség lesz a fő, létrejönnek olyan egyesületek, amelyekben először ünnepélyesen és nagy izgalommal, sértődésekkel, sugdolózásokkal tisztikart választanak, ünnepélyes megnyitó ülést tartanak, szűnni nem akaró szónok kifejti az egyesület „célkitűzéseit", év végén nagy fejtöréssel összehoznak valami statisztikát – közben pedig semmi sem történik.

Ha valakiben megvan a kellő alázatosság, és él benne Isten és a lelkek szeretete, akkor nem tud ebbe az állapotba belenyugodni. Nem vigasztalás számára az, hogy nincs halálos bűnnek tudatában. Hiszen igaz, élet az is, ha börtönben senyvedek, élet az is, ha bénán fekszem, de milyen élet! Hasonlóképp élet az is már magában véve, ha a kegyelem állapotában vagyok, de ez még csak kezdet, nem pedig végső cél. A kegyelemnek növekednie kell, vele növekednie kell az erénynek, az apostoli hatékonyságnak, erőnek is. Ehhez pedig elengedhetetlenül szükséges a második megtérés.

A *második megtérés* kegyelmi, természetfölötti hátterét illetően megint csak utalok Garrigou-Lagrange kiváló művére. Lélektani szempontból ki kell emelnem, hogy ebben az állapotban nagy érzelmi átalakulás következik be. Az érzékiség vad indulatai elcsöndesednek, legfeljebb csak időnként jelentkeznek nehézségek. De *megmarad az érzékiség gyökere, az a vágy, hogy szeressenek*, kényeztessenek minket, hogy dicsérjenek, elismerjenek, hogy tessünk másoknak. Ez a vágy szinte változatlan erővel megmarad. Nem nyilatkozik meg durva formák között, de befelé annál erősebb. Az ilyen lélek hónapokig tud rágódni egy durva szón, egy figyelmetlen megjegyzésen, egy vélt mellőzésen. Van már annyi önuralma, hogy kifelé semmit sem mutat, de annyira nem jutott, hogy lélekben felülemelkedjék az ilyesmin.

A másik nagy veszély, amelyik ebben az állapotban a lélekre leselkedik, a hypochondria, *a képzelet fegyelmetlensége*. Ebben szenvednek azok a jámbor személyek, akik mindig betegek, és akiknek a betegségét az orvosok nem tudják felismerni. Egymásután kivétetnek magukból minden kivehetőt, hol tagjaik fájnak, hol a szívük dobog, hol sok, hol kevés a gyomorsavuk. És mintha mesebeli sárkány lenne a betegség, ahogy egyik fejét levágják, kilenc másik nő, ahogy egyik baj elmúlik, kilenc másik jön a helyébe. Szerzetesházakban sok bajt okoznak az ilyenek, mert mindig külön diétára van szükségük, nincsenek megelégedve a házfőnökkel, oeconomussal. A szenttéavatási pörök kellemetlen epizódjait ők szolgáltatják, mikor nagy jóhiszeműséggel bár, de csodás gyógyulásnak tüntetik fel képzelt betegségből való kigyógyulásukat.

Még rosszabb, mikor a képzelet az erkölcsi téren garázdálkodik, és a szerencsétlen lélek betegség helyett bűnt képzel önmagába. Az ilyen aggályosnak orvossága, ha apostoli munkába kezd, és abban annyira elfoglalja magát, hogy ne érjen rá önmagával túlzottan foglalkozni. De véglegesen ez sem segít rajta.

A második megtérésen átment lélek az apostoli munkától kissé idegenkedik. Neki már nem élvezet az egyletesdi, mint az előbb leírt csoportnak. Éles önkritikája van, látja, milyen nehéz valamirevaló eredményt elérni. Szereti a magányt, szereti az elmélkedést, a csöndes imádságot. Fél attól, hogy el kell hagynia Isten jelenlétét, és bele kell vegyülnie az élet forgatagába. Érzékeny mimózatermészete visszariad az elkerülhetetlen küzdelmektől, összeütközésektől. Ha azonban mégis vállalja az apostolkodást, akkor nem egy esetben az ellenkező végletbe esik. Amire nagy nehezen rászánta magát, azt hihetetlen makacssággal és önfejűséggel folytatja. Éppen, mert oly nehezen vállalkozott rá, azért nem tud az élet követelményeihez alkalmazkodni, nem hajlik, hanem törik. Kíméletlen tud lenni. Maga ugyan halálosan érzékeny, de másokon

keresztülgázol, anélkül, hogy csak észre is venné, anélkül, hogy jajkiáltását csak meg is hallaná.

Ha most kívülről tekintem az ilyen személyt, megint csak a rideg, félszeg, sokszor komikus külső tűnik csak elém. Az a mély lelkiélet, az a sok elmélkedés, lelkiismeretvizsgálás, amely jellemét kialakította, még mindig nem látszik meg rajta. Még mindig nem tud imponálni, nem tud apostolkodni, nem tud lelkeket nyerni Krisztusnak. A kívülálló, lelkiélet dolgában nála sokszor jóval alacsonyabban álló szemlélő csak azt veszi rajta észre, hogy hol tedd-ide, tedd-oda embernek, hol meg hajthatatlan zsarnoknak mutatkoznak, és ebből esetleg rosszindulatú következtetéseket von le jellemükre nézve. Pedig igazában csak belső bizonytalansága, képzeletének, szeretetvágyának túltengése okozza a bajokat.

Mi hiányzik még ennek a már kétszer megtért személynek a lelkiéletéből? Miért nem tud gyújtani, vezetni, lelkesíteni? Ha tevékenykedik, miért egyoldalú, felszínes vagy szűk körű a hatása?

Mert még csak elvei vannak, még csak erényei vannak, de a Szentlélek ajándékai még nem érvényesültek kellő fokban az ő lelkében. Hogy valóban mindenkinek mindene legyünk, arra csak a Szentlélek taníthat meg. Ahhoz az elmélkedés sem elég, ahhoz a szemlélődő imádság szükséges. Bármily nehéz és fájdalmas a lélek „Sötét Éjtszakája" (Keresztes Szent János), az Istennek szentelt léleknek ezen is keresztül kell esnie. Jobb a földön átélni, érdemeket szerezve és apostoli gyümölcsöket teremve, mint a tisztítóhelyen, ahol nincs többé érdemszerzés, csak szenvedés. Isten színét csak az egészen tiszta lélek láthatja meg, az, aki mind a három megtérésben, mind a három tisztuláson keresztülment, itt, vagy a másvilágon.

A *harmadik megtérésen* átment léleknek már tökéletesen közömbös, szeretik-e őt, vagy sem. A képzelt betegségek nem gyötrik többé – igaz, hogy ha azután beteg, akkor igazán beteg. A sértődést, az aggályoskodást nem ismeri többé. Szent egyszerűséggel jár hivatásának útján. Nem önmegtagadás többé számára az úgynevezett „megalázó" munka elvégzése, helyzet eltűrése. Ahogyan a jó futballista „kapásból" adja tovább a legváratlanabb irányból hozzá érkező labdát, úgy tud az ilyen lélek is valami természetfeletti ösztönösséggel, „kapásból" kiigazodni a legváratlanabb, legbonyolultabb helyzetekben is. „Érzéke" van hozzá, hogyan kell az emberekkel bánni. Tud szigorú lenni, de jobban szeretik szigorúságáért, mint mást elnézéséért. Elnéző mosolyával jobban tud büntetni, mint más a legszigorúbb fegyelmi intézkedésekkel. Isten jelenlététől, szeretetétől sem a munka, sem a gondok el nem választják többé.

Őrá áll a Szentírás mondata: Justus ut palma florebit – az igaz úgy virul, mint a pálma. A száraz homokban is megél, mert gyökerei nagyon mélyre nyúlnak, le egészen az Élő Vizek Forrásáig, Jézus Szentséges Szívéig. Ebből a

Szent Szívből merít erőt, eleven kapcsolatban él vele. Ez a Szent Szív sugalmazza szavait, irányítja lépéseit. Nem részletezzük itt tovább a harmadik megtérés lelkiállapotának rajzát. Üssük föl bármely szent életében az utolsó fejezeteket: az a tisztulás, az az égi nyugalom, az a béke, amely a szentek életének *utolsó* éveit – vagy a vértanúknál esetleg csak óráit – jellemezte, a harmadik megtérésen keresztülment lelkeknek biztos ismertető jele.

Szabad-e erre a harmadik megtérésre törekednünk? Nemcsak szabad, de kell is. Mint Nagy Szent Terézia kifejti, mi valóban megbántjuk a jó Istent, ha nem fogadjuk el kegyelmeit. Isten mindegyikünket a tökéletesség felé akar vezetni. Ha nem jutunk oda, magunkat kell okolnunk. Az isteni kegyelem kínálja magát. „Jöjjetek, igyatok a borból, amelyet nektek készítettem" – mondatja a prófétával. Istenimádókat akar szellemben és igazságban. Ne sokat beszéljünk, mint a pogányok, akik sok beszédükért várnak meghallgattatást – int isteni Mesterünk. Milyen szomorú lelkek, akik görcsösen számolják Miatyánkjaikat, Üdvözlégyeiket, ahelyett, hogy közvetlenül beszélgetnének mennyei Atyjukkal! Beszélgetnének, nem csak beszélnének. Beszélgetéshez ketten kellenek. Ha mindig mi szólunk, ha nem tudunk Isten imádandó jelenlétében hallgatni is, csöndben várni lelkünket átjáró kegyelmi adományaira, ha visszariadunk az érzékek éjtszakájától, ha félünk hiúságunkat, szeretetvágyunkat teljesen, égő áldozatként Isten oltárára tenni, ha az elmélkedésben sziporkázó, szellemes gondolatokat keresünk Isten jelenléte helyett, ha a magunkszőtte gondolatfátyol mögé bújunk Isten vakító világossága elől, ha felületes álbuzgalommal falakat építünk magunk köré, hogy meg ne perzseljen Jézus Szívének tüze, akkor törpék, visszamaradt, tökéletlen emberkék maradunk.

Az Egyház ereje szent híveiben van. Isten a szentségre hív. Ha Istenben bízunk, pálmaliget emelkedhetik a sivatagból is. A mai élet sivatagából is.

A ROMANTIKUS MAGATARTÁS GYÖKEREI

Romantikának nevezzük azt a szellemi irányzatot, amely a természetet a kultúrával szemben ellentétbe helyezi és e mondvacsinált konfliktusban a természet mellett, a kultúra ellen tör lándzsát. A mai kor eretnekségei és tévedései legnagyobb részben romantikusok. Romantikus dolog, mikor a fizikai erő kultuszát állítjuk szembe a kiművelt emberfővel, mikor vak sovinizmusban megfeledkezünk az emberiség legnemesebb közös értékeiről, mikor a fiziológiai tenyészetet tekintjük az emberélet céljának és legnemesebb megnyilatkozásának, mikor az érzelmeket az ész fölébe helyezzük, mikor a cselekvést a szemlélődésnél magasabbra értékeljük. Romantikusok vagyunk, mikor a kultúrában valami destruktív és degeneráló tényezőt szimatolunk, mikor az „entellektüeleket" megvetjük, mikor a polgárt kigúnyoljuk és gyűlöljük, mikor paraszti ősöket keresünk magunknak, mikor őstehetségekért rajongunk, mikor visszafelé akarjuk fordítani az idők kerekét.

A romantika jelszava a rousseau-i „vissza a természethez". De a romantikát nem *Rousseau* találta fel, a romantika a bűnrehajló emberi természettel van adva. Az első romantikus maga Ádám apánk volt, mikor a természet ragyogásában sugárzó almát többre becsülte Isten kultúrát jelentő tilalmánál. Minden bűn romantikus. Minden bűnös abban édeleg, hogy ő csak „természetesen" viselkedik; éljen a természet, szavalja, pusztuljon a fegyelem, a kultúra bilincse.

Minden romantikának az az ideológiai előfeltétele, hogy a természet és a kultúra egymással ellentétben állnak. *P. Horváth Sándor* (*Jelenkor*, 1942. 13. sz.) rámutatott, hogy a kultúrának a természettel összhangban kell lennie, mert hiszen létrehozója, az emberi értelem, a természet talajából nő ki, a természet Urának alkotása.

Ontológiai szempontból lehetetlen határt húzni a természet és a kultúra közé. Az egész kultúra a természetnek egyik része. Melyik természetnek? Az emberi természetnek. A kultúra az emberi természet lényeges tartozéka. A „természet" szó önmagában semmit sem jelent. A természet mindig valaminek a természete. Vissza a természethez? De kinek, minek a természetéhez? Az ember természetéhez? Az ember természetéhez mégiscsak hozzátartozik, hogy gondolkodó lény és „azért van esze, hogy eszeskedjék". Ha az ember természetére támaszkodunk, gondolkodni fogunk és kultúrát fogunk alkotni, mert ez az, ami az ember számára természetes.

De a romantikus másképpen gondolja. „Vissza a Nagy, az Anya-Természethez!" Éppen az emberi természettől szeretne szabadulni, a Kozmoszba, a szellem és a tudat kínjait nem ismerő állati, növényi, sőt ásványi létbe, vagy akár az Ős-

káoszba szeretne menekülni, hogy az emberlétnek, a gondolatnak szenvedését elkerülje. Mihelyt azt így kimondtuk és megfogalmaztuk, látjuk, hogy ezt nem is szabad, de nem is lehet. Nem szabad, mert emberi létünknek, örökségünknek, elsőszülöttségünknek eladása egy tál lencse állati élvezetéért. Nem lehet, mert a szellemet elárulhatjuk, meggyalázhatjuk, üldözhetjük, lábbal tiporhatjuk, de ezt is tudatosan, megfontolva, gondolkozva tesszük. A szellem halhatatlan, a szellemet éppoly kevéssé ölhetjük meg, mint Istent. Egészséges állattá már sohasem lehetünk, legfeljebb bomlott emberré.

A romantikus nem akar embert látni. Embergyűlölő. És mert gyűlöli az embert, azért örül mindennek, ami embert pusztít. A vihar, a tomboló szenvedély, a háború, a tűzvész neki mind nagyon tetszik. Élvezettel írja le, hogy veszi az őserdő újra birtokába a kipusztult telepesek falvait. Gyönyörködik a „pusztulás utálatosságában". A Sátán tetszik neki. „Kívánságom: vesszen ki a világ, S e földi nép a legvégső fajig" – igazi romantikus sorok.

A keresztény kultúrkörön belül a természet és kultúra romantikus ellentéte először teológiai mezben jelentkezett. A kereszténység számára a kultúra elsősorban a vallási élet, az isteni kegyelem világa. A katolikus felfogás a természet és a kegyelem harmóniáját vallja. A gnosztikusok és manicheusok azonban ellentétbe állítják a kettőt. Meg is találjuk ezeken az eretnekeken a romantika minden stigmáját: ott az önkínzás, az orgiák, a szenvedélyes gyűlölet minden ellen, ami természetes, arányos, eszes és szép. Velük szemben *Szent Ágoston* képviseli az egészséget, a kultúra és a természet harmóniáját. Igaz, hogy bűnös, tehát romantikus, többek között manicheizmussal terhelt ifjúság után, amelyből vissza is maradt benne bizonyos hegesedés, bizonyos, az ő immúnissá vált szellemének már ártatlan hatóanyag műveiből kiszüremkedve elegendő volt arra, hogy későbbi nemzedékeket újra megfertőzzön a romantika mételyével.

Ezért hivatkozhatik Ágostonra éppen Luther Márton. Luther megint a kegyelem és a természet, tehát a kultúra és a természet ellentétét hangoztatja. Ezért gyűlöli a klasszicitást, ezért tud olyan szörnyűséget mondani, mint ezt: „Arisztotelész és Platón bölcselete baromi volt". Ezért nincs érzéke a reneszánsz nagy alkotásai iránt, nem tud ezzel a harmóniára törekvő, nemesen arisztokratikus korral igazságos lenni.

Minden későbbi európai romantika Lutherre megy vissza. De közben félfordulatot ír le: míg Luther a kegyelem vélt érdekében lecsepülte a természetet, az újabb romantikus a természet érdekében lecsepüli a kegyelem helyébe a gondolkodás szekularizálódása folytán behelyettesített kultúrát.

A manicheusok és Luther még csak preromantikusok voltak. Ők a természet és kegyelem ellentétét felállították ugyan, de a természet ellen foglaltak állást. Az igazi, telivér romantika előszelét lehet érezni a pelagianizmusban – az ember veleszületett jóságának tanával, de teljes mértékben az igazi romantika csak

Rousseau-val köszönt be. Rousseau már nem a kegyelmet, hanem a kultúrát helyezi szembe a természettel. És – mint egykor Pelagius – a természet pártjára áll. Ami számára annál is könnyebb volt, mert érzése szerint nem volt túlságosan megfertőzve kultúrával. Rousseau-nak a kultúrával szemben ressentimentje volt.

Rousseau nyomán felburjánzik a „noble savage", a nemes vadember-irodalom, amelyiknek kései sarja a Winnetou-romantika, sőt a ma is dívó indiánosdi, a sportőrület stb. Valami különös és meglepő van abban, hogy épp a XVIII. század, a felvilágosodás, a józanész kora, az emberi jogok elméleti elismerésének százada termelte ki a mindezekkel szöges ellentétben álló romantikát. Az emberiség gondoskodik arról, hogy ne legyen túlságosan boldog.

Az útnak indított új szellem először a szelídebb arcát mutatta. 1787-ben jelenik meg Bernardin de Saint-Pierre *Paul et Virginie*-je, amely a civilizáció átkos vívmányaival szembehelyezi a gyönyörű tropikus természetet, és „elképzelhetetlen hatással volt erre a századvégre, amely az édes könnyek hullatása közben oly közel járt már ahhoz, hogy vérbe fulladjon" (Benedek M.). A romantikus fegyelmezetlenség először csak sír, de azután a könnyek óceánját indítja útnak, mikor már nem maga a romantikus szenved, hanem másoknak okoz, bőkezűen, korlátlanul szenvedést – ami persze visszahatást is kelt.

A romantika véres szürete megtermett a napóleoni háborúkban. Napóleon bukásával a kontinens szellemi élete angol befolyás alá került, Angliába pedig a *Prince Consort* (Coburg Albert) és barátja, a borostyános *Tennyson* hiába próbálták bevinni a romantika szellemét. Viktória korszaka józan volt és klasszikus.

A romantika harmadik prófétája, Luther és Rousseau után *Nietzsche* volt. A mai életformák a nietzschei romantika fölöttébb időszerű voltáról tesznek tanúságot. A klasszikus humánus erkölcs, a tudományos szolidság és akríbia, a széles néprétegeket az emelkedés lehetőségének felcsillogtatásával féken tartó demokrácia ma a nagy nyilvánosság előtt abban a színezésben szerepel és abban az elítélésben részesül, amilyen színezésben és elítélésben Nietzsche részesítette. Nietzsche gyűlölete és ressentimentja a klasszikus liberális életstílus ellen ma nagy tömegek jelszavává és hatalmas irányok programjává lett.

Ezen a ponton meg kell kérdeznünk: volt-e a klasszikus, humanista emberéletnek olyan hibája, olyan kinövése, betegsége, amely előbb a manicheizmus, majd Luther, azután Rousseau, végül Niezsche romantikus lázadását ha nem is indokolttá, de legalább érthetővé tette?

Kínálkoznék az a felelet, hogy mindhárman egy „túlérett" kultúra idején léptek fel, hogy a kultúra „vadhajtásait akarták csak lenyesni". De ezek csak képek. Van-e a képek mögött igazság? Lehet-e egy kultúra túlérett?

A kultúrából sohasem kaphatunk többet a kelleténél. A kultúra végtelen feladat megvalósítására törekszik, az egész emberiség intencionális egységét van hivatva megvalósítani, Isten szeretetében és ismeretében akarja az emberiséget egyesíteni. Ebből sohasem lehet túl sok, ez sohasem sikerülhet túlságosan.

Ami azonban valóban túltenghet, az a kultúra jelrendszere. Mikor az emberiség gondolati összekapcsolódásán dolgozunk, mikor a kultúra fejlődik, a nagy építő szellemek jeleket alkotnak és fogadtatnak el embertársaikkal. Minden klasszikus iskolázás, klasszikus hagyomány egy jelrendszer fenntartását, átadását biztosítja. Minél kifinomultabb, gazdagabb a jelrendszer, annál több fáradsággal, munkával jár annak elsajátítása. A kultúrában való cselekvő részvétel korát az egyén mindig hosszabb és hosszabb iskolázásának kell megelőznie. Mire a kínai mandarin vizsgáit letette, már kevés kedve marad további szellemi erőfeszítésekre. A jelrendszer a kultúrának hipertrófiába esett szervévé lett. Eszközből céllá.

A kultúrának többféle ágában fordulhat elő a jelrendszer túlburjánzása. A középkori vallási szimbólumok, rítusok, búcsúk, szerzetesrendek szövevényében az eredeti mély vallási élmény már-már elsikkadt. A középkori egyház egyes helyeken és képviselőiben már inkább állt jelrendszere fenntartásának, mint vallási küldetésének szolgálatában. A jelrendszer „nyesése" tehát indokolt volt: lélektanilag érthetővé válik a romantikus reakció.

A XVIII. század is, különösen Franciaországban a jelrendszer felburjánzásának kora. Egy udvar konvenciói jogosultak és szépek, amíg az uralkodó szakrális hivatásának kifejezésére és megéreztetésére szolgálnak. De ha öncélúvá lesznek, érthető az elfordulás az üressé vált formáktól és ceremóniáktól. Megérett a talaj a formákkal szakító romantika számára. Jönnek a sansculotte-ok.

Milyen túlfinomodott, jelentését veszített jelrendszer ellen szállt síkra Nietzsche? Melyik az a jelrendszer, amelynek értelmét a mai kor nem látja többé, amely elől anarchiába, a határtalan romantikába menekül?

Első pillantásra meglepőnek fog hangzani, ha a kultúrának Nietzschétől megvetett és szemében túlértékelt jelrendszerét a pénzben fogjuk megjelölni. Pedig kétségtelen, hogy a liberalizmus, az emberek saját „jól felfogott érdekében" való szabad és önkéntes együttműködésének gondolata elválaszthatatlanul összekapcsolódik a pénz jelrendszerével. Az emberi együttműködést három eszközzel lehet elérni: meggyőzéssel (propagandával), pénzzel és erőszakkal *(Russell)*. A liberalizmus kora a második eszközt, a pénz jelrendszerét választotta az együttműködés biztosítására. Ma – legalább elvben – ez a jelrendszer hitelét vesztette, és a másik kettő virul. Minthogy azonban a propaganda és a kényszer használatához fűződő erkölcsi veszélyek semmivel sem kisebbek, mint a pénz használatához fűződőek, a jövőben alighanem a propaganda és az erő-

szak hipertrófiája fog egy újabb, propaganda- és kényszerellenes reakciót kiváltani.

Valóban túlérett és túlfinomodott volt-e a pénz jelrendszere a jelenlegi válság kitörésekor? Igen, hiszen a pénz elméletével az elismert legnagyobb szaktekintélyek bevallottan nem voltak teljesen tisztában; a váltók, kamatok, kötvények, részvények, arbitrázsok, hitelek dzsungelében a szakértők is inkább csak ösztönösen, mintsem tiszta belátással mozogtak. A pénz épp úgy elvesztette eszközi jellegét, és önérték szerepét kezdte játszani, mint a középkor végén egyes egyházi intézmények és a XVIII. században a monarchiák.

Azonban egyoldalúak lennénk, ha Nietzsche lázadásában csak a plutokrácia elleni lázadást emelnők ki. A XIX. századnak volt még egy bálványozott jelrendszere: a fogalmi tudomány. A fogalmi tudomány a pénznek édestestvére. A szavakba foglalt fogalom ugyanis csak jelkép, amelynek az értékét az élménynek, a belső átgondolásnak aranyfedezete adja. Átélés és átértés nélkül fogalmakkal manipulálni és ügyes átrendezési trükköket végrehajtani lehet ugyan, de ebből több élet nem fakad. Ahogyan papíron végrehajtott tranzakciók egyéni vagyonokat létrehozhatnak vagy felemészthetnek, de a nemzet gazdagságához nem járulnak hozzá. A fogalmi tudomány finoman kidolgozott jelrendszerének csak akkor van értelme, ha a fogalmak mögött élő, tudatos gondolkodás, jelentések, belátások vannak. A XIX. század tudományossága adatközlésben szakmányba dolgozott, de megértésben szegény volt. Erre reagált Nietzsche helytelen, de lélektanilag érthető módon, a tudomány elítélésével és megvetésével. Nietzsche kora pénzrendszerét és tudományát, ezt a két édestestvért ugyanazzal az inzultussal: hitelrontással támadta meg.

Mi lett volna a klasszikus, a humánus magatartás? A túlfejlett jelrendszerrel két dolgot lehet csinálni: leegyszerűsíteni, lényeges elemeit kibontani és kiszabadítani – vagy pedig szellemi életünket annyira kifinomítani, hogy a nálunk nagyobbra szabott rendszerbe belenőjünk. Az előbbi a nemes értelemben vett népszerűsítés, az utóbbi az arisztokratizmus útja. Egyik sem tökéletes és hiánytalan megoldás. De mindkettő több önfegyelmet és erkölcsi komolyságot kíván, mint a romantika, a jelrendszer teljes felrúgása és hűtlen elhagyása. Az emberiség jobbjai ezért ösztönszerűen irtóznak a romantikától. Történetileg azonban a romantikának is jelentősége van: egy elgyengült társadalom néha csak a romantika radikális operációja után tudja magát annyira összeszedni, hogy megmaradt kereteit képes legyen élettel kitölteni.

Széchenyi vallásossága

A pozitivista és materialista történetírás a történelem nagy egyéniségeit mint koruk fizikai és gazdasági körülményei szükségszerű eredőjét tekintette. Ma azonban, mikor az érdeklődés minden téren ismét a belső felé kezd irányulni, mikor az elmélyedés, a lélek megbecsülése ismét szóhoz jut s a lélek alakító erejéről való meggyőződés újra feléled, a történetíró is tanulmányozza a nagy emberek lelkivilágát s iparkodik megérezni azokat a belső sugarakat, melyek megtermékenyítették lelkük talaját.

A régebbi történetírás Széchenyi alakjában is inkább a külsőt nézte. Jelentőségét azokban az eredményekben látta, amelyeket gazdasági téren ért el, vagy azokban a változásokban, amelyeket hazánk politikai helyzetében hozott létre. A Lovarda-alapító, Lánchíd-építő, Al-Duna-szabályozó Széchenyi mögött eltűnt Széchenyi, a nemzet lelkiismerete. Elfeledkeztek arról, hogy Széchenyi tüneményes külső hatását azért tudta kifejteni, mert igen mély volt a lelkiélete. Pedig ha lelkiéletét nem ismerjük, titokzatos és érthetetlen marad előttünk egész működése. Hiszen minden tette lelke legmélyéről fakadt. *Egész tevékenységének mozgató ereje az Istenszolgálat gondolata.*

S ennek megfelelően élete minden mozzanatát megvilágítja vallásosságának ismerete. Gyermekkorát a vallás alakítja, ez vezeti férfikora és munkássága delén át s a döblingi szenvedő legfájóbb kínjait a helytelen irányba terelődött vallásos érzés okozta.

Érdemes tehát elmerülni a legnagyobb magyar lelkének ebbe a mély alaprétegébe, vallásos életébe, végigkísérni kifejlődését, megfigyelni szerepét a kialakult férfiban s utolsó lobbanásait a megtört lelkibetegben.

I. Ifjúkori lelki fejlődése

Melyek azok az adottságok, amelyek között Széchenyi lelkének fejlődése megindult? Milyen levegőt, milyen eszmeáramlatokat szívott magába ifjúkorában? A kezdet hatásai mindig maradandó bélyeget hagynak a lelkületen – s ha nem figyeljük meg őket, könnyen juthatunk téves ítéletekre s abba a hibába esünk, hogy az egyéniségnek tulajdonítjuk a kor vonásait.

Ahol két hatalmas eszmeáramlat találkozik, örvény támad, kétarcú, meghasonlott, nyugtalan a szellemi élet. Az ellentétes eszmeáramlatoknak egy ilyen örvényébe jutott a XVIII. század utolsó évtizedében a magyar nemesség.

Az egyik áramlat az ellenreformáció. Mária Terézia halálakor még domináló erő Bécsben s lendülete csak lassanként lanyhul el.

A másik áramlat megjelölésére elég ennyi: a francia forradalom korában vagyunk. Bécs egyelőre nem megy a forradalomig: itt csak a „fölvilágosodás" kezd elhatalmasodni.

Milyen körülmények között került Széchenyi István a gondolatoknak ez örvénylő forgatagába?

A szülői házban igaz katholikus nevelésben részesült, amint ez családja hagyományainak megfelelt. Széchenyi Ferenc barátja volt Bécs nagy apostolának, Hofbauer szent Kelemennek. Hogy mennyire előtérben állott lelkében a hit, az abból is kitűnik, hogy egy időben családja már majdnem lelki egyensúlya felől kezdett aggódni, annyit tépelődött a földöntúli élet természetén.[1] Fiával sok jámbor könyvet olvastatott el, de ennél sokkal inkább hatott rá példájával. Csak természetes tehát, hogy ilyen atya mellett Széchenyi lelke már kisgyermekkorában szeretettel és félő tisztelettel telt el a hit iránt. Jellemző, hogy ez a hit már kezdetben is – a Széchenyit később annyit gyötrő – túlzott aggodalommal terheli meg lelkét. Önismeret[2] című művében beszámol első szentgyónásáról és áldozásáról. Gyónásában – mondja – félelemből, hogy valamit kifelejt, még olyan bűnökről is vádolta magát, melyeket sohasem követett el, áldozás előtt pedig még szájat sem mert öblíteni, nehogy „valami homoeopathica dosis" víz lemenjen a torkán. Ezen esetleg mosolygunk, de ez a magában véve kevésbé üdvös tünet utal arra az igazi, értékes lelki életre is, utal gyengédségre, tiszteletre, élő hitre. Bátran mondhatjuk, hogy Széchenyi lelkét gyermekkorában a fenntartás nélküli jámbor hit jellemzi.

Azonban Széchenyi alig tizenhat éves korában kikerül a szülői ház istenes levegőjéből. 1809-től részt vesz a napóleoni háborúkban, s mint fiatal katona, az eddigiekkel merőben ellenkező hatásoknak van kitéve. Széchenyi olyan hadseregbe jut, melynek tisztjeit túlzás nélkül egyszerűen pogányoknak mondhatjuk. A hadjáratok befejezése után a bécsi léha főúri társaságokban csak olyanokkal érintkezik, akik a vallást, az erkölcsöt, az Egyházat mélyen megvetik és a hívő lelkeket lenézik. Régi jámbor olvasmányai helyébe az enciklopédisták, Voltaire és más hasonló irányú könyvek lépnek. Nem is lehet csodálnunk, hogy a gyermeki hit, melyet tizenhat éves korában magával vitt, nem bír megküzdeni ezekkel a befolyásokkal. Lelkében nagy forrongás áll be; gyermekkori buzgóságának tépett foszlányai megmaradnak ugyan, de a kételkedés, a szkepszis kerekedik fölül. De a kételkedés nem nyújthat megnyugvást. Így azután ezekben az években kaotikussá nő a belső zűrzavar. Kemény Zsigmond így írja le ezt a lelkiállapotot: „Valóban nem természetes-e, hogy Széchenyi vallásos kedélyű és egyszersmind kutató elméjű lévén, vakbuzgó első

[1] Angyal Dávid: Gróf Széchenyi István ifjúkori naplói. Századok, 1925. nov.–dec.
[2] Újabbkori Történelmünk Forrásaiban jelent meg.

neveltetése és korán megkezdett nagyvilági életének ellenkező irányú iskolája miatt sokkal hosszasabb idő alatt jöhetett magával tisztába, mint mások, és sokkal nehezebben leli meg azt a súlypontot, mely ingatlanul fönntarthassa, mint a kisebb talentumú, de összehangzóbb kifejlődést nyert egyének?"[3]

Ennek a lelkiállapotnak természetes következménye, hogy hosszú ideig háttérbe szorítja vallásosságát a becsvágy és az érzékiség.[4] Első utazásai alkalmával e szempontok szerint ítél meg mindent. Keresztény hitéből egyedül az Istenben való hit marad meg. De az is bizonyos deista jelleget ölt. Az imádságot például nem sokra becsüli. Megveti azt, aki „villámláskor egy kis hízelgő imádsággal akarja félelmét elhallgattatni".[5] Erkölcsi felfogása is elsekélyesedik: többször hív ki egyeseket párbajra s mikor egy öreg olasz herceg, akinek egyébként igaza volt a kihívást megelőző összeütközésben, nem mer kiállni vele, hanem bocsánatot kér tőle, elég szívtelenül gúnyolja; Londonban is hasonlóan viselkedik.[6]

Ezekért azonban nem szabad nagyon szigorúan elítélnünk. Figyelembe kell vennünk a kor szellemét és szokásait s az ifjú környezetét. – Naplójában bőséges utalást találunk arra is, hogy természetes gyöngédségét és finomságát ezek a tényezők nem fojtották el. Bizonyára valami kedves naiv elérzékenyüléssel írta be a tizennyolc éves fiatalember naplójába ezt a kissé szentimentális idézetet: „Zertritt doch ein rechter Kerl nicht einmal ein freundliches Blümlein ohne Not."[7]

A kereszténység iránt azonban egy ideig teljesen közömbös. Jellemző, hogy mikor egy ismerősének Rómából olvasót hoz Bécsbe, nagy gondjai vannak, vajon egy ilyen „Instrument"-et becsomagolva, vagy tabatiéreben, vagy „természetes szabadságában" lehet-e „tisztességes módon" átnyújtani.[8] Vallásának a szerelmet mondja.[9]

1818-ban Széchenyi nagy lelki változáson megy át, vallásos érzése ismét erősödni kezd; ismét közeledik a hit felé. Ennek a változásnak egyik oka a férfivá érés előrehaladottabb volta: az ifjúkor könnyelműbb és felületesebb árnyalatokat előtérbe hívó stádiuma elmúlott. Ezen kívül álláspontjának meg-

[3] Kemény Zsigmond: Történelmi és irodalmi tanulmányok. Gróf Széchenyi István (1851) Budapest, 1907. Ha a „vallásos kedély" és „kutató elme" ellentétbe állítását nem is fogadjuk el s „vakbuzgó nevelés" helyett inkább vallásosat mondanánk, mégis élesen bevilágít ez az idézet Széchenyi pszichológiájába.
[4] Viszota Gyula: Bevezetés a Naplók I. kötetéhez. III. rész.
[5] Napló, 1814. dec.
[6] Napló, 1814. dec.
[7] Napló, 1815. szept. De La Motthe Fouqué: Die Irrfahrten Thiodolf's c. drámájából: „Tisztességes ember bizony még egy barátságos kis virágszálat sem tapos le szükség nélkül."
[8] Napló, 1816. jan.
[9] Napló, 1817. jún.

változtatásában közrejátszik egy olyan esemény is, mely természetének sajátos voltánál fogva ragadta meg mélyen és egész életére kihatóan. Ebben az időben meghalt egy távoli rokona, aki iránt romantikus és néma szerelmet táplált. A halál oka tüdővész volt, de Széchenyi valahogy úgy képzelte, hogy ő az oka a szeretett lány halálának. Ez a föltevés alaptalan volt, túlhevült, romantikus fantáziának a terméke; de az ő lelki életében igen reális tényező lett, kísértő árnyék, mardosó önvád, rejtett, mindig újra és újra felszakadó lelki seb, melytől alig tudott megszabadulni. Ez az érzés hasonló volt élete végének rettenetes lelki kínjaihoz. Azok szinte ennek kiújulásai.

De ez a belső szenvedés jót is hozott. Mélyítette lelkét s a vallásra irányította gondolkodását. Azon töpreng, vannak-e olyan boldog emberek, akik sohasem éreznek hajlamot a rosszra. Ő maga, bár akarata ellenére, mindig csak gonoszat cselekszik. Azt hiszi, nem képes igazán szeretni, pedig ebben áll a boldogság. Az angyalok azért boldogok, mert szerethetnek, az ördögök kárhozata és kínja az, hogy szeretniök nem lehet.[10]

Lassanként ismét többet gondol Istenre, most már újból imádkozik minden este.[11] Evvel azután együtt jár, hogy most az önneveléshez is komolyan hozzálát. Célja: „Férfinak lenni és erősen akarni, mert csak a férfiúság, csak az erő körül egyesül az emberiség, ahogyan a mindenségnek a hatalmas Isten a középpontja."[12]

Mikor ilyen gondolatokkal foglalkozik, újra felébred tisztelete a kereszténység iránt: legalábbis elismeri, hogy az önnevelés, az önfegyelmezés terén a kereszténység messzire tudja vinni híveit, látja, hogy a kereszténység gyümölcsei férfias tettek, hogy az igazi keresztény erős és értékes ember. Páduában kivégzésen van jelen, a részeg szökött katona, akinek meg kell halnia, őrjöng rettenetes félelmében – s ez a jelenet nagyon megrázza Széchenyit. A vesztőhelytől azután a templomba megy s izgalma lecsillapodik, mikor meglátja a mártírok képein a „fönséges halálmegvetést, az átszellemültséget, a csodálatos boldogságot a kínok között".

Nagy keleti útján már sokat foglalkoztatja a vallás kérdése. Nem akar szigorúan orthodox lenni, borzad a „bigottságtól" – de valami vonzza a régi hithez, felélednek azok a gyökérszálak, melyek az Egyházhoz kötik, az élet nedve bizseregni kezd bennük. Ezt az állapotot festi naplójának az a része, ahol maga előtt mintegy igazolni akarja, hogy Scio szigetén vasárnap templomba ment. Látszik, hogy alapjában jólesett neki a szentmisén részt venni, de mégis kötelességének érzi, hogy ezt a kevéssé fölvilágosodott magatartást maga

[10] Napló, 1818. júl. 17.
[11] Napló, 1818. aug. 2.
[12] Napló, 1818. aug. 3.

előtt kimentse. „Nem tudtam magamat kivonni a templomba menés alól, mert ittlétem a városban köztudomású volt, és nem akartam bosszúságot okozni a szigeten lakó kevés katholikusnak. Különben sem akartam elmulasztani, hogy a templomba menjek, nem mintha az egyedüli helynek tartanám, ahol az ember kegyelmet és irgalmat nyerhetne Istentől, hanem mert ha az ember sokáig nem volt vallása templomában és legfőbb bizalmát Istenbe helyezi, akkor jólesik az embernek egyszer végre vallása külső formáit megtartani."[13]

A lassú átalakulás, melyet itt nyomon követtünk, 1819. őszén fejeződik be, ekkor véget ér a forrongás, Széchenyi végleges elhatározáshoz jut. „Miután sokat gondolkoztam vallási kérdéseken, arra a meggyőződésre jutottam, hogy minden vallás jó, ha belátjuk tudatlanságunkat, ha nem engedjük, hogy cselekedeteinkben illúziók, téves elvek és szofizmák félrevezessenek, hanem a lelkiismeret szavának engedelmeskedünk, amely sohasem rejtegeti előttünk az igazságot, és nem hízeleg. [...] A természetre hagyott gyermek mindig tisztában van arra nézve, jól vagy rosszul cselekedett-e. Minden becsületes ember szívének és lelkének a vallása egyezik – mások a formák, melyek közt Istent imádják, irgalmába ajánlják magukat és lelküket meg akarják menteni a másvilági életre [...] Nem megható-e, hogy élnek olyan emberek, akiknek élete szerencsétlenségek sorozata, legboldogabb pillanatuk is csak tökéletlen öröm és állandó fájdalom vegyüléke, és ezek a jövő életben remélnek. Gondolkodnak, elmélkednek, soha sincs nyugtuk, hogy megértsék, miként lehet a Mindenhatót könyörületre bírni. Gyakran láttam a törököket a felkelő nappal szembetérdelve áhítatosan és bensőségesen imádni a Legfőbb Lényt; sokszor örvendeztetett és emelt föl a keresztények jó szándékú imádsága. Nem sokat láttam a világból, alig ismerem az embereket. De e világon mindenkinek vallása van, mert a fény felé törekszenek – mert a sötétben vannak. Katakombákba vannak zárva az emberek – mindenki keresi a kivezető utat – de nincs – ki jár akkor a jó úton? – bolyonganak és félelemtől szorongó szívvel kutatnak – míg végre a födél magától eltűnik. Ilyenek a mi vallásaink mind – és egyik sem jó. A legnagyobb próba, amelyet az élet folyamán ki kell állnunk, éppen az, hogy semmit sem tudhatunk – örökös kételyek vesznek körül. Ha tudnók, hogyan szeressük, tiszteljük Istent! – hogyan mutassuk ki hálánkat iránta! [...] De hogy is szerethetné a mi tisztátalan lelkünk a Mindenhatót? Még embertársainkat sem tudjuk igazán szeretni."[14]

Ennél a pontnál álljunk meg egy pillanatra és mérlegeljük az eddigieket. Amit itt magunk előtt látunk, az Széchenyi végleges álláspontja. Látjuk, hogy most átjárták Rousseau elvei. Az idézett jegyzet gondolatai világosan egyeznek

[13] Napló, 1819. aug. 3.
[14] Napló, 1819. nov. 29.

az *Émile* híres „Profession de foi du Vicaire Savoyard"-jával. Széchenyit ebben az eszmekörben – lelkületének, jellemének megfelelően – a pozitív elemek ragadták meg. Istent akarja tisztelni s ezt a szándékot elegendőnek tartja, akármilyen formában is nyilvánul, mert úgyis csak szimbólum minden forma. Ennek a gondolatnak első része elfogja és áthatja, és annyira eltölti, hogy nem veszi észre, milyen ürességet rejt magában a másik rész: „úgyis mindegy, úgyis csak szimbólum". De ez még a mágát racionalistának nevező és a dolgok mély lényegei iránt mégis oly kevés megértéssel bíró kornak a gyümölcse – ha fájdalommal látjuk is, nem vehetjük rossz néven Széchenyitől, hogy kora gyermeke, hogy serdülőkorában befejeződött vallási tudásgyűjtése nem bírt megbirkózni a nagyhangú és tetszetős és mindent elborító szólamokkal – hiszen nagy lelkének a jele, hogy ezekből a sovány szólamokból is annyi pozitívet, oly sok tevékeny életalakítást tudott meríteni.

Életalakítás... erre még így is képes volt Széchenyi vallásossága. Még a fönti jegyzet folytatásában naplója kemény önbírálatot hoz, addigi élete bűneit megrója, következik az elhatározás: ezentúl az Egyház parancsának megfelelően minden évben fog gyónni és áldozni. „Ezentúl mindent pontosan, de nem túlzottan és skrupulusok nélkül megtartok. Ezt megtenném, bármely vallásban születtem és nevelkedtem volna is. A napimádó népek ceremóniáját éppen olyan jónak tartom, mint a miénket. Azok is érzik gyöngeségükben, hogy kell imádniok..."

Ez az elmélkedés új korszakot jelent Széchenyi életében. Kialakultak most már azok a lelki tényezők, melyek későbbi munkásságában vezetni fogják. Most már egységbe állíthatjuk élete későbbi szakaszainak vallott elveit, anélkül, hogy ellentmondásokat kellene áthidalnunk. Azért most áttérhetünk a kronológiai rendről a logikaira.

II. A teremtő és gondviselő Isten. Imádságok

Széchenyi lelkivilágának központja: állandó, benső kapcsolat Istennel. Prohászka szavai szerint:[15] „nála a vallás a lélek eleven, személyes viszonya Istenhez, a transzcedentális valósághoz, eredeti, egyéni s meleg kapcsolódás lesz." Érzi, hogy Isten nélkül nincs értelme az életnek. „Szánakozva bámulok az Istenhez soha meg nem térőn, bámulom erejét, de sajnálom rokontalansága miatt a legfőbb Jóval. Előttem az látszik talpraesettnek, ki csend és béke közt naponta felemeli lelkét a Legdicsőbbhöz."[16] „Az Istent a szegény emberi elme felfogni nem képes. De hinnie kell benne, szeretnie kell őt, s reményét bele

[15] Prohászka Ottokár: Ö. M. XII. k. 281.
[16] Üdvlelde, 37.

kell vetnie." „A kicsiny éppúgy, mint a nagy, s minden, amit érzékeink által észlelünk, békéről, jóságról és mindenhatóságról beszél nekünk."[17]

A Teremtő nem hagyta a világot magára: mindig és mindenütt meglátszik a Gondviselés keze nyoma. „Minden jól történik – erről meg vagyok győződve, amíg a mindenséget ilyen harmóniában látom, amily minden időben volt és mindig maradni fog."[18]

S Prohászka szavát az eredeti, egyéni, meleg kapcsolódásról, mely több mint absztrakt filozófiai meggyőződés, Széchenyi életének minden fontos perce igazolja. Meleg, életerős bizalmát Istenben szépen megvilágítja például következő kis párbeszéde Kossuthtal:

Kossuth: Csak csoda segíthet, csoda pedig nincs, tehát tönkremegyünk.

Széchenyi: De Isten segíthet, Isten pedig van, tehát a menekvés lehetséges.[19]

Hogy milyen állandó volt ez a bizalom Széchenyi lelkében, arra még sok példát lehetne felhozni. Így mikor az 1839-es országgyűlésről beszél: „Valamint Paris falai közt, úgy Pozsonyban is minden csepp véremben sejtém, hogy láthatatlan hatalmak vezetnek s hogy mi köztünk a legnagyobb nem sokkal több, mint engedelmes eszköz magas kézben. Sok – tudom – kacag, vagy szánakozásra gerjed ily fellengős állításnál, mert sok csak azt fogja meg, mit kezével érinthet."[20]

Talán legmegindítóbb ilyenféle kijelentése a Kelet Népében van, ahol fenséges történetfilozófiai gondolatmenetet fejez be e szavakkal: „Nem süllyedtünk volna már régóta el, mi, felette ügyetlen hajósok, ha földinél erősebb kéz meg nem ragadja bárkánk kormányrúdját... ha valami láthatatlan hatalom nem ment meg a hajótöréstől minduntalan?"

S hogy ez a bizalom mennyire mélyen gyökerezett benne, azt bizonyítja, hogy még Döblingben, részleges gyógyulása napjaiban is tud hivatkozni rá, mélységes és megdöbbentő alázatossággal. Mikor egy írása célját magyarázza, elmondja, hogy a gyönyörű Margitsziget úgy keletkezett, hogy egy eb hullája megakadt a Duna egy sekélyebb helyén s erre lassan feltorlódott a homok, kavics, üledék. Ily csekély, gyakran megvetésre-méltó eszközöket is felhasznál az isteni Gondviselés szent céljai elérésére – talán ez a munkája, a szegény szenvedő e jajkiáltása is hasznára lehet hazájának.[21]

Nem természetes-e, hogy a teremtő, gondviselő Istenbe vetett szerető bizalom gyakran nyitja imádságra Széchenyi ajkát? Nem természetes-e, hogy benső harcaiban, lelki vívódásaiban, élete elhatározó pillanataiban mindig Urához

[17] 1820-ból való jegyzetkönyv.
[18] Napló, 1819. máj. 9.
[19] Napló, 1848. aug. 12.
[20] Ld. Kemény, i. m. 298. skk.
[21] Disharmonie und Blindheit, XVI. Döblingi hagyaték, 2. k.

kiált s így nyer világosságot és erőt? Saját magán tapasztalta, hogy „az imádság szent cselekedet, mely tettekre edz, szenvedélyeinket tisztítja, s fékezi s így a léleknek azt az önállóságot és emelkedettséget szerzi meg, amely egyedül képesít arra, hogy Istenhez fordulhasson."[22]

Hatoljunk be Széchenyi imádkozó lelkébe – milyen kérésekkel járul ez a nagy lélek Teremtője elé? Mint Salamon király, ő is bölcsességet kér az Úrtól, hogy igazán szolgálhassa. Tehetségeket kér, hogy Isten akarata szerint használhassa. Erőt kér, hogy helyesen cselekedhessék. „Mindenható bírája az emberiségnek s a megfoghatatlan nagy mindenségnek! Ki előtt ámulattal s imádattal borulok le s csak gyengeségemet s szorongó szívem dobbanásait érzem: engedd megérlelnem magamban azt az erényt és tökéletességet, melyet az ember ... itt a földön elérhet... Acélozd meg bennem a gondolkodási erőt, hogy [...] lelkileg halott ne legyek s tiszta képzelettel emelkedve fel Hozzád, a Te jóságodat és nagyságodat felismerhessem és földi pályám célját fölfoghassam... Töltsd meg szívemet végtelen béketűréssel és szeretettel az emberi nem iránt. Vess fátyolt elmúlt életemre s engedd meg, hogy tapasztalataimból, élményeimből, hibáimból s vétkeimből az, ami legüdvösb lesz, áramolhassék rám, s végre oly utakon, melyeket Te látsz legjobbnak, vezess el azokhoz, akiket oly forrón, igazán szerettem."[23]

„Ne engedd, hogy áldásaidat, melyeket jóságod nekem juttatott, visszautasítsam, vagy elpazaroljam. Amit Tőled kapunk, azért magad fizetsz meg önmagadnak. Ajándékaidat élvezni annyi, mint neked engedelmeskedni. [...] Őrizz meg a hiúságtól és büszkeségtől, és nem kevésbé a hálátlan zúgolódás szellemétől azon, amit bölcsességed megtagadott tőlem, vagy igazságod rám mért. Taníts meg a részvétre embertársaim szomorúságában és arra, hogy kimentsem a hibát, melyet látok... Minden ajándékodat, melyekről Te tudod, jók-e, avagy rosszak számomra, add, vagy tagadd meg tetszésed szerint... Alázatosan, fájdalomban és bűnbánatban állok színed előtt, mert adományaidat, áldásaidat annyiszor rosszra fordítottam; és rettegek lelkemben, hogy ily háládatlan, ily gonosz voltam. De nem félek ítéletedtől, mert átlátod szívemet, és nem uralkodik rajtad a harag és a szenvedély: Te vagy a Szeretet és a tiszta Jóság."[24]

Minden imádságának mintegy összefoglalása a következő szavak: „Mindenható Isten, hallgasd meg mindennapi, minden órai imámat. Töltsd be szívemet angyali tiszta szeretettel irántad s hazám, embertársaim és honfitársaim iránt. Világosíts meg egy kerub lángszellemével... Engedj a jövőbe pillantanom s megkülönböztetnem a jónak csíráját a gonosztól. Add tudtomra, mit tegyek s mihez kezdjek, hogy neked egykor a rám bízott tőkéről beszámolhassak. Gondolkozni és dolgozni akarok éjjel-nappal, egész életemen át. Segítsd sikerre azt, ami jó; tiporo el csírájában, ami gonosz gyümölcsöt hozna... Imádságom ne csak szóval elmondott legyen, hanem tetteimben nyilvánuljon, s szálljon az ég felé szüntelenül."[25]

Ezek az imádságok a tevékeny ember imádságai. De cselekedetei az imádságos ember cselekedetei. „Ha Széchenyi lelkéből ily forró, igazi imák fakadtak, akkor gondolhatjuk, hogy ő az Istennel való kapcsolatot lelke mélyéből át is élte, s nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az erős cselekvés embere lévén, vallásosságának pozitív formában s konkrét gyakorlatokban is kifejezést adott."[26] Hogyan végezte Széchenyi a pozitív vallásosság gyakorlatait, még később lesz alkalmunk látni: de hangsúlyoznunk kell, hogy egész élete a pozitív vallásosság gyakorlata volt. „Az én igéim szellem és élet." – Széchenyi egész tevékenységének szelleme és élete az Istennel való kapcsolat. Imádságaiból megtudtuk, milyen gondolatok vezetik: nézzük, hogyan alakítják ki ezek a gondolatok életét.

III. Széchenyi életcélja

Istent követni, Istent akarni, Istent szolgálni megalkuvás nélkül – ez Széchenyi alapelve. „A tökéletesség felé kell törekednünk, és Isten a tökéletesség" – ez a gondolat fordul elő leggyakrabban írásaiban. S hogy ezen mit ért, talán legszebben a Kelet Népében fejti ki, ebben a minden törekvéséről számot adó nagy művében, mely talán legmélyebb és legértékesebb írása: „Emberi hivatásunknak úgy felelünk meg leginkább és ekképp természetünkhöz képest a tökélynek annál magasabb lépcsőjére emelkedünk, az Istennek minél több mind lelki, mind anyagi adományaiban iparkodunk részesíteni embertársainkat s iparkodunk részesülni magunk is."

Ez az életcél kettőt foglal magában: a lélek belső tökéletesedését és a jó cselekedeteket, jó munkát, mint az előbbi szükségszerű kihatását.

A lélek belső tökéletesedése: minden értékes élet gyökere.[27] Aki erre nem törekszik, hiába él. „Keressétek először az Isten országát, a többi mind hozzáadatik nektek." A lélek az élet formálója, alakítója. Ez a meggyőződés Széchenyi tudatának középpontjában áll. Imádságaiban lelki tökéletességet kér, tevékeny vágyában megragadja az önnevelésnek minden eszközét. És hamar

[22] Szekfű Gyula: Széchenyi igéi. I.
[23] Napló, 1820. dec. 26.
[24] Napló, 1823. július 28.

[25] Napló, 1826. V.ö. még más imádságokat, melyeket idéz Szekfű Gy. i. m. i. h.
[26] Prohászka, i. m. 285.
[27] Idevonatkozó gondolatai legnagyobbrészt az Önismeretben és fiához intézett intelmeiben olvashatók. (Döblingi Hagyaték III. k.)

megtalálja minden tökéletesedés kezdetét s önismeretnek nevezi. Szinte nem győzi eleget ismételni, hogy minden haladás önismeretet kíván. De nem elégszik meg evvel az általános megállapítással, hanem alaposan átgondolja, milyen eszköz juttat ehhez az annyira fontos önismerethez. Ez az eszköz a lelkiismeretvizsgálás, éspedig nemcsak a gyónásnál föltétlenül megkívánt, elkövetett bűnök szempontjából való lelkiismeretvizsgálás, mert ez igen ritka, csak évenként vagy legjobb esetben hónaponként van rá alkalom.[28] Már pedig az embernek mindennapi önmagába szállásra van szüksége. És hiányos is a csak bűnöket figyelembevevő lelkiismeretvizsgálás: a lehető legaprólékosabban át kellene kutatni a lélek minden zugát, jó és rossz hajlamait, sajátságait és különösségeit, gondolkodásmódját – mindenre ki kell terjedni, hogy így annál szélesebb lehessen az önnevelés munkájának az alapja. Ez a munka így az egész egyéniségre kiterjedhet s a lélek értékei teljességében, egyoldalúságoktól mentesen közeledhetik a legfőbb tökéletesség, Isten felé. „Az örökkévalóság csak Istent illeti meg s azokat, akik fokonként tökéletesítik magukat."

Ha a lelkiismeretvizsgálást ennyire becsüli, azon sem lepődhetünk meg, hogy az önmegtagadás jelentőségét is tudja méltatni. „A lélek idomításának fő tényezője a test sanyargatása, úgy, hogy annak vágyai és szükségei mintegy elnémuljanak." „Mihelyt a lélek öntudatára emelkedik, hogy hivatása a legmagasabb tökélyre jutni, azonnal meg fogja vetni a földi örömöket." S a földi örömök helyett értékesebbeket nyer. „Ismerjétek meg a lélek örömeit",[29] azaz tökéletesítsétek magatokat. „A tiszta lelkiismeret mennyei érzés, mely boldog napokban kimondhatatlan bájt vonz maga körül, viszontagságunkban pedig – ha sötétre fordul az idő s létünk minden kellemei s híveknek vélt jóakaróink sora utolsóig elpártol – oly édes meleget önt szívünkbe, mely az élet minden esetei ellen férfiúi önérzéssel s elszánással vértez fel minket. Nélküle a királyi szék rideg pusztaság, vele még a kínpad s vesztőhely sem ijesztő, s elsőtől utolsóig a világ roppant felszínén mindenkinek sajátja lehet, ki becsületesen teljesíti kötelességét."

Mindamellett nem elegendő és nem öncél a léleknek az a boldogsága, melyet a tökéletesség magas foka megad. Igaz ugyan, hogy „a léleknek kifejtett gazdagságai szolgáljanak boldogságunk alapjául s ne az anyagnak oly hamar hervadó kincsei",[30] de „a lélek tökélyét vagy tökéletlenségét nem az dönti el, hogy miképpen szól vagy ír, hanem hogy hogyan cselekszik és él". Az öntökéletesí-

[28] „Csak évenként, vagy legjobb esetben havonként nyílik rá alkalom." Ez az odavetett kis megjegyzés fájóan tanúskodik a kor vallásos élete csekély intenzitásáról. Hasonlóképpen az a körülmény, hogy Széchenyi kénytelen mintegy „magától rájönni" azokra az igazságokra, melyeket a katholikus aszkétika évszázadok óta tanít.

[29] Kelet Népe, I.

[30] Kelet Népe, I.

tés az első pont Széchenyi élete programjában, de ez csak lépcső, eszköz az aktív életre. „Isten minél több mind testi, mind lelki adományában részesíteni embertársainkat s részesülnünk."[31]

Vagyis tettekben kell szolgálni az Urat, jó tettekben az emberek iránt, „tiszta lélek, tiszta szándék, akár siker, akár nem".[32]

A siker nem kötelesség, de a tett kötelesség. Tett, cselekvés, aktivitás: de imádságos aktivitás. Imádságos a szó legszorosabb értelmében, tanúsítja ezt számos feljegyzése, pl. a Tisza-szabályozás megkezdésekor: „Óh Isten, a Te kezedben van minden. Adj nekünk szerencsét, mert gyarló tudásunkkal és szétágazó nézeteinkkel semmire sem mehetünk!"[33] S az egyes ilyen esetek összefoglalása: „Mindenható Isten! Te tudod az én szándékomat, adj nekem erőt, hogy tetteimben is azonképpen imádjalak, mint írásaimban és gondolataimban!"[34] Betegségében kérése: „Óh mennyei Atyám, csak akkor tartsd meg életemet, ha valamiben még hasznos lehetek s éltem tavaszát szebb ősszel cserélhetem fel, ha korábbi összes erratai-mat a jó s nemes tettek egész sorával tehetem jóvá."[35] Más hasonló helyzetben azért könyörög Istenhez, vegye magához, ha ezentúl Magyarországnak s az emberiségnek haszontalan tagja lenne.[36] S azután valóban elmondhatja magáról: „Dolgozom szorgalmasan s dolgozom önérzettel. Lenyesik szárnyaimat, lábaimon járok, levágják lábaimat, kezeimen fogok járni, s ha ezeket is kiszakítják, hason fogok mászni, csakhogy használhassak."[37]

Az ő sajátos munkája Magyarország felvirágoztatása.[38] Ezzel kell Istent szolgálnia, ezt a munkát bízta rá a Gondviselés, ennek akar élni utolsó leheletéig. „Mióta élek, kimondhatatlan vágy létezik lelkemben; Magyarország kifejtése, a magyar nemzet földicsőítése él minden csepp véremben." Kötelességérzetből lépett a közéletbe, mert úgy érzi, nemzetét emelni fogja. „Munkámban vallásos magambatérés és földi állásom megismerése következtében egyedül lelkiismeretem szózata szolgált alapul." Ez a munka, ez a szent hivatás „az emberiségnek egyik nemzetét megtartani, sajátságait, mint ereklyét megőrizni s szeplőtelen minéműségben kifejteni, nemesíteni erőit, erényeit s így új, eddig nem ismert alakokban kiképezve, végcéljához, az emberiség feldicsőítéséhez vezetni. Ha csak, mint hangya, ily megdicsőüléshez egy parány-

[31] Világ.

[32] Ld. Szekfű, i. m. i. h.

[33] Ld. Szekfű, i. m. i. h.

[34] Ld. Szekfű, i. m. i. h.

[35] Útijegyzetek.

[36] Ld. Szekfű, i. m. i. h.

[37] Akadémiai beszéd.

[38] Ezt a gondolatsort a Kelet Népe bevezetésében fejti ki.

nyal hozzájárulhatni, van-e ennél emberek közt, kiktől lelki örömök el nem zárnák, édesebb osztályrész?"

S mikor ily gondolatok vezetik, elmondhatja: „Az Istentől rám bízott tőkét fajtám megmentése s felemelése végett, amennyire bírtam, a lehető legnagyobb uzsorára adtam ki."[39]

De ugyanitt éppen hivatása szent voltának felismeréséből kiindulva, ezeket a rettenetes szavakat írja le: „Ha tévutakra csábítám a magyart, melyekből nem volna menekvés, s melyekben ő ellenállhatatlanul sodortatnék végveszélybe s e gyászos borút én idéztem volna fel hazánk egére: ám akkor törjék velőmet ketté, érje nevemet átok, legyen nevemen utálat bélyege, szél hordja por gyanánt halandó részemet, s legyen sorsom megsemmisülés."

Sajnos, nem juthatott „édes osztályrész" Széchenyinek. Nem azért, mintha bűnt követett volna el, éppen lelki nemcssége, hivatásának mély vallásos tisztelete tette életét tragédiává. A hivatásnak ez a gondolatvilága rettenetes, feneketlen mély kétségbeesésének, megőrülésének okozója. Úgy érzi, nem végezte el a munkát, amelyet Isten rábízott. Nem jóra, hanem rosszra használta fel erejét – ezzel vádolja magát szüntelen –, nem Istent, hanem a gonosz lelket szolgálta. Életének szent célja semmibe foszlott. Semmi vigasztalás, okoskodás, meggondolás nem használ: az okoskodások, még ha bölcseknek látszanak is, szofizmák lehetnek és velük szemben áll a helyrehozhatatlan szörnyű tény: hiába élt, nem töltötte be hivatását, nem azt tette, amit Isten számára kitűzött.

A betöltetlen hivatás keserű érzése adja meg a döblingi szenvedő lelkületének az alaphangját. Ezt a motívumot ragadja ki az őrültség torzító tükre és fest belőle rettenetes képeket a megrendült lélek elé. „Életem az ördög szolgálata volt... . Isten és angyalai nem hagytak el engem, de én elhagytam őket. Az Orion csillagképben s lelkiismeretem tükrében azt látom... hogy el kell kárhoznom." Ármány ifjúkorában megszállotta s őt választotta eszközül, hogy tönkretegye a magyar népet...[40]

Részleges felgyógyulása után bizonyos fokig visszatért önbizalma és régi felfogása munkájáról, kötelességeiről, élete céljáról, de a régi, boldogító biztonsághoz már soha többé nem talált vissza...

IV. Széchenyi és az Egyház

Miután végigkísértük Széchenyit ifjúsága lelkiválságain s meglestük tevékenysége mély hajtóerőit, s szemléltük ijesztő összeroppanását, mintegy összefoglalásul szolgálhat annak a kérdésnek kivizsgálása, mennyiben volt ez a

[39] Kelet Népe, 18. rész.
[40] Levél Tasner Antalhoz, 1849. III. 29.

nagy lélek keresztény és katholikus. Előre kell bocsátanunk, hogy az érett Széchenyi előtt ez nem lett volna kérdés. Ő mindig büszkén vallotta magát katholikusnak. Ha szabad ezt a kifejezést használnunk: szubjektíve mindig katholikus volt. De teljes volt-e a hite materialiter, megfelelt-e az Egyház követelésének, hogy mindent higgyünk, amit mint hit dolgát elénk ad?

Nem lehet eléggé hangsúlyoznunk, hogy Széchenyi előtt nem állott ilyen formában a kérdés. Abban a nyúlós, kiforratlan szellemű korban nem állott az átlagos hívő előtt olyan világosan a hit fogalma, mint áll mielőttünk a Vaticanum óta. Ez az oka annak, hogy Széchenyi mélyen vallásos lelke a pozitív vallások értékét a liberális indifferentizmus szempontjából nézte. Nem volt kétsége afelől, hogy szükséges valamilyen istentisztelet, de hogy milyen ez az istentisztelet, azt egész mellékes kérdésnek tartotta. Az ifjúsága lelkiharcait záró bejegyzés végleges álláspontját tartalmazza. Istent külső jelekkel is kell tisztelni, mert a köznép ezek nélkül nem bírná megőrizni a vallásosság belső magvát. Ha tehát a jobb, bölcsebb, kiválóbb emberek a vallás külső formáit elejtik, a tökéletlenebbek követnék őket s így az erkölcsről is megfeledkeznének. „Az egyes vallások egymásután eltünedeznek ugyan, de a vallásos érzés sohasem fog kiveszni az emberek lelkéből. Minden szív mindenható a maga vallásában."[41] „Minden vallás egyre megy, hiszen az erény egy."[42]

A kereszténység iránt mégis mély tisztelettel, lelkes szeretettel érez, mert a kereszténység igen jó vallás. „A keresztény... népek során kívül e világon sehol sincs igazi civilisatio s általános előmeneteli vágy és polgári erényre alapított szellem."[43] „A kötelességekről tökéletes igazságra jutott meggyőződés alkotja a keresztény vallás legmélyebb alapkövét."[44] „Vegyük a kereszténység törvényeit és tanításait zsinórmértékül, s biztos körből fogjuk elrendelni a saját s felebarátaink dolgát."[45]

De különösen azért tiszteli a kereszténységet, mert a szeretetet hirdeti. Széchenyi nem győzi magasztalni a két főparancsolat erkölcsi fönségét, s gyakran mondja, hogy örül, hogy kereszténynek született, mert ez a szeretet vallása.

Csodálatos a mi szemünk előtt, de az ő idejében egész mindennapi jelenség volt, hogy ezek a nem egészen orthodox nézetek nem akadályozták Széchenyiben a legmélyebb, legőszintébb tiszteletet az Egyház és intézményei iránt. Erre a tiszteletre rengeteg bizonyságunk van. Így francia útján protestáns

[41] Napló, 1819. jún. 5.
[42] Intelmek.
[43] Önismeret.
[44] Világ.
[45] Kelet Népe. Itt nem hivatkozhatunk a Blick bevezetésére, ahol az író nagy hitvallást tesz katholikus volta mellett, mert ezt Széchenyi nem saját nevében írta.

útitársát, Wesselényit szinte megbotránkoztatja avval, hogy „szüntelenül böjtölt, imádkozott, kétségbeesett, és apja vakbuzgóságával csókolta a feszületet".[46] Annyira megragadta a trappisták élete, szentsége, lelki békéje, hogy néhány óráig maga is azzal a gondolattal foglalkozott, hogy közéjük lép.

És a tisztelet nem volt benne üres, terméketlen tisztelet. Ennek köszönhető, hogy sohasem mulasztotta el a húsvéti gyónást. Sőt a köteles időn kívül is többször gyónt, mikor szükségét érezte, így még párbaj előtt is.

„Amit hitemben a legfelségesebbnek találok" – írja a gyónásról – „az a teljes megalázkodás Isten előtt. Ily diadalokat vívhatni ki önmaga fölött a legelső s legtisztább erkölcsi gyönyör, melyet az ember érezhet. S lehet-e az önmegtagadásnak magasabb foka, mint egy talán csekélyebb értékű embertársunk előtt minden hiúság félretételével egyenként leleplezni vétkeinket s oly rossz színben tüntetni föl magunkat, amilyeneknek bizony nem szívesen láttatjuk magunkat az emberek előtt. Én mindig könnyen rá tudtam magam szánni ez önmegtagadásra s nem átallottam olykor a legkorlátoltabb olasz pap előtt feltárni egész valómat s könnyekben áradozni."[47] Közvetlenül egyik gyónása után Cataniában életveszélybe került: a móló ról a tengerbe esett, a hullámok a sziklákhoz csapdosták s a halál előtte már-már biztosnak látszott. Nyugodtan, szinte boldogan várta. „Ily elégedetten és boldogan talán sohasem mentem volna a másvilágra.[48] Az a gondolat, hogy félórával azelőtt teljes alázatossággal Istennek ajánlottam magamat, isteni megnyugvást adott nekem." – Rendes lelkiatyja is volt: a krisztinavárosi plébános – saját plébánosa.

Ami áll a penitenciatartásra, egyaránt áll az Egyház többi szentségére: mindegyikre igaz tisztelettel nézett.

Ennyit tudunk Széchenyi állásfoglalásáról a dogmatikus Egyházzal szemben. Az ő vallásossága gyakorlati: csak azzal törődik, mi a tevékeny életre fontos. Vallásos alapgondolat határozza meg élete célját, egész világnézete vallásos világnézet; de szerinte a dogmáknak nincs kihatásuk a való életre, azokkal nem érdemes sokat törődni.

Széchenyi egész lelkével a vita activa felé fordult; inkább választotta Márta részét, mint Máriáét. S ezen a vita activán nagy magasságokig jutott: a lélek nemesítése, a munka Isten dicsőségére (mert így fogta fel a haza szolgálatát), az eleven kapcsolat Istennel, az állandó törekvés feléje, mint minden tökéletesség forrása és végső célja felé kevés életben valósulnak meg annyira megkapóan, mint Széchenyinél. S ha fájdalommal állapítjuk is meg, hogy hitében

[46] Idézi Benedek Elek: Gr. Széchenyi István. Budapest, 1914.
[47] Napló, 1819. ápr. 20.
[48] V.ö. ezt a mondását: „Boldogok, akiknek kis gyermekeik haltak meg, könnyű meghalniok, mert angyalok várják őket az égben." Napló, 1819. június 5.

valami fogyatékosság volt, ez nem elitélés, ez igazság, mely rettenetes tragédiájára is világosságot vet, az aktív lélek tragédiájára, mely megsemmisülni látja minden művét, hiábavalónak szeretetét, meddőnek reményét s nincs elég ép hite, hogy a romokból új életet tudjon sarjasztani.

„Széchenyi nem adott befejezett tökéletes típust... De ha nincs is meg a befejezett típus, a nagy vonások megvannak, s szembeötlenek. A vallásos lelkületnek e nagy vonásait nem borítja el a pisztolylövés füstje s nem törli le az öngyilkos vére; mert [...] ez nem lelkének, hanem földúlt és szenvedő természetének volt vészes sugallata. Úgy vagyunk Széchenyi István egyéniségével, mint Michelangelo ama szobraival, melyek sugározzák ugyan a géniuszt, de nem készültek el egészen, s ezt nem azért, mert a lélek s az inspiráció fogyott ki, hanem azért, mert kifogyott a kő; valahogy úgy fogott Michelangelo a szoborhoz, hogy a márvány nem futotta: Ilyen Széchenyi István vallásos egyénisége is. De valamint Michelangelo nem kisebb előttünk azért, mert a márvány nem futotta, bár megsóhajtjuk, hogy nem futotta: úgy nem kisebb természeti hiányai miatt Széchenyi István sem, jóllehet eltölti lelkünket a vágy [...] bárcsak a hatalmas szellem teljes harmóniában és szépségben alakította volna ki vallásos életét is. E vágy nem gáncs, hanem ellenkezőleg, elismerés, mellyel a szellemnek adózunk, mely konfliktusaiban épp oly nagy, mint befejezett műveiben. A megsóhajtott nagyság e benyomásával veszünk búcsút Széchenyi István szellemétől, mely még hívebben s melegebben őrzi meg majd számunkra emlékét."[49]

[49] Prohászka, i. m. 291.

III. ERVIN GÁBOR MUNKÁSSÁGA

Bibliográfia

Doktori értekezés

Az emberi természet sebei és gyógyulásuk. Gépirat. Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara, Budapest,1934. 57 old.

Könyvek

Veni Sancte – Te Deum. Rövid szentbeszédek. Korda, Budapest, 1940.

Mutasd meg az Atyát! Lelkigyakorlatos gondolatok. Korda, Budapest, 1940.

Krisztusi nagykorúság. Bérmálkozóknak és megbérmáltaknak. Korda, Budapest, 1941.

Kultúra és emberiség. Jelenkor, Budapest, 1943.

Tanulmányok, Különlenyomatok

Széchenyi vallásossága. In: *1831–1931. Jubileumi Emlékkönyv.* Kiadja a Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája. Budapest, 1931. 241–259.

A szellem és az élet helye a tomista létbölcseletben. Bölcseleti Közlemények, II. 1936. 40–50.

Istentelenség erkölcsi alapon. Katolikus Szemle, 1939/3. 162–165.

Szempontok a nem-keresztény misztikusok méltatásához. *Theológia,* V. 1938. 3. 1–5. Klny.

Az erkölcsi jó metafizikai gyökere. *Bölcseleti Közlemények,* 1938. 3–14. Stephaneum, Budapest, 1938.

Az érték jelentése. *Bölcseleti Közlemények,* 1939. 1–13. Klny.

Gondolatok a művészet etikájához. *Bölcseleti Közlemények,* 1941. 3–14.

Ergebnisse und Zielsetzungen der ungarischen Geschichtsphilosophie. Litteraria Hungarica. Herausgegeben vom Landesverbande der ungarischen wissenschaftlichen Gesellschaften und Institute. Königl. Ung. Universitätsdruckerei, 1. Jahrgang, 1–2. Heft. Budapest, 1943. 1–9. Sonderabdruck.

A műalkotás mint jel. *Athenaeum,* 1944. 3–4. 223–235. Klny.

Az iskolai siker kísérleti elemzése. *Magyar Psychologiai Szemle,* XVI. köt. 1–2. sz. 1947. 26–35.

Cikkek és recenziók

1939

A turini állandó csoda. *Magyar Kultúra,* 1939. november 20. XXVI. évf. 22. sz. 197.

Trikál József: Az új szellemiség. *Athenaeum,* 1939. 219–220.

Johannes B. Lotz: Sein und Wert. *Athenaeum,* 1939. 218–219.

Isten bölcseleti megismerése. Hat előadás. *Athenaeum,* 1939. 217–218.

Jacques Maritain: Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. *Athenaeum,* 1939. 401–402.

1940

Dominique Parodi: La conduite humaine et les valeurs idéales. *Athenaeum,* 1940. 292–293.

Christian Hartlich: Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles. *Athenaeum,* 1940. 180–181.

Robert Reininger: Wertphilosophie und Ethik. *Athenaeum,* 1940. 179–180.

Susan Stebbing: Thinking to some purposes. *Athenaeum,* 1940. 80.

Eugene Dupreel: Esquisse d'une philosophie des valeurs. *Athenaeum,* 1940. 396–397.

David Ross: Foundations of Ethics. *Athenaeum,* 1940. 178–179.

Sertillanges, A. D.: Le christianisme et les philosophies. *Athenaeum,* 1940. 397–399.

Vladimir Soloviev [Vlagyimir Szolovjov]: La justification du bien. *Athenaeum,* 1940. 293–294.

Edwin A. Burtt: Types of religious philosophy. *Athenaeum,* 1940. 78–79.

Collingwood, G. R.: An Essay on Metaphysics. *Athenaeum,* 1940. 392–393.

1941

Bölcseletünk helyzete. *Jelenkor,* 1941. február.

Kosztolányi Dezső: Lángelmék. *Jelenkor,* 1941. november 1. 2.

Karácsonyi magány. *Jelenkor,* 1941. dec. 15. III. évf. 24. sz. 18.

Karl Rahner: Geist in Welt. *Athenaeum,* 1941. 95–96.

Béguin, Albert – Thévenaz, Pierre: Henri Bergson. *Athenaeum,* 1941. 99.

Coulton, G. G.: Studies in Medieval Thought. *Athenaeum,* 1941. 217–218.

Bertrand Russell: Power. *Athenaeum,* 1941. 226.

Dakin, Arthur Hazard: Man the Measure. *Athenaeum,* 1941. 105–106.

Horváth Sándor: A természetjog rendező szerepe. *Athenaeum,* 1941. 453–454.

Herbert Werner Rüssell: Das Lob der rechten Einsamkeit. *Athenaeum,* 1941. 443–444.

Élmény és mű. Mátrai László könyve. *Jelenkor,* III. évf. 13. sz. 1941. júl. 1. 8–9.

Az erkölcs dialektikája. Révay József gróf könyve. *Jelenkor,* III. évf. 17. sz. 1941. szept. 1. 11–12.

Lángelmék. *Jelenkor,* III. évf. 21. sz. 1941. nov. 1. 2.

Az álszent. (Mauriac könyve.) *Jelenkor,* III. évf. 22. sz. 1941. nov. 15. 12.

Weninger Antal: Szellem és egészség. *Jelenkor,* III. évf. 24. sz. 1941. dec. 15. 23.

Pál Kecskés: Christliche Gesellschaftslehre. *Litteraria Hungarica.* Herausgegeben vom Landesverbande der ungarischen wissenschaftlichen Gesellschaften und Institute. Königl. Ung. Universitätsdruckerei, Budapest, 1941. 1–2. Heft. 32–33.

Cecil Bognár: Eine Psychologie des Alltagslebens. *Litteraria Hungarica.* Budapest, 1941. 1–2. Heft. 53–54.

Ferenc Ibrányi: Moraltheologie des Zinses. *Litteraria Hungarica.* Budapest, 1941. 1–2. Heft. 54–55.

1942

Lourdes. *Jelenkor,* 1942. febr. 15. IV. évf. 4. sz. 8.

Új utak Dantéhez. *Jelenkor,* 1942. ápr. 15. IV. évf. 8. sz. 11.

Prohászka Ottokár bölcseletéhez. *Jelenkor,* 1942. aug. 15. IV. évf. 16. sz. 6.

A közös emberi természet. *Jelenkor,* 1942. okt. 1. IV. évf. 19. sz. 10.

A romantikus magatartás gyökerei. *Jelenkor,* 1942. okt. 15. IV. évf. 20. sz. 11–12.

Epiktétosz, a rabszolga. *Jelenkor,* 1942. dec. 1. IV. évf. 23. sz. 6.

Georges Duhamel: Les confessions sans pénitence. *Athenaeum,* 1942. 453–455.

Kornis Gyula: Századunk tudományának szelleme. *Athenaeum,* 1942. 447–449.

László Ákos: A Ferences Iskola természetbölcseleti problémái. *Athenaeum,* 1942. 343–344.

Szent Tamás isteneszméje. P. Horváth Sándor könyve. *Jelenkor,* IV. évf. 2. sz. 1942. jan. 15. 7–8.

Ég és föld. Márai Sándor új könyvéhez. *Jelenkor,* IV. évf. 9. sz. 1942. máj. 1. 12.

Krisztus embere. Blazovich Jákó O.S.B. könyve. *Jelenkor,* IV. évf. 11. sz. 1942. jún. 1. 11.

A nyomor ellen. *Jelenkor,* IV. évf. 14. sz. 1942. júl. 15. 12.

Szunyogh X. Ferenc: A szent zsolozsma, I–II. *Jelenkor*, IV. évf. 21. sz. 1942. nov. 1. 12.
Kosztolányi István: Az ószövetség kézikönyve. *Jelenkor*, IV. évf. 22. sz. 1942. nov. 15. 12.

1943
A tökéletesség felé. *Magyar Barát*, 1943. XXIII. 3–16. Klny.
A nagy ember. *Jelenkor*, 1943. nov. 1. V. évf. 21. 8–9.
A művész és a nemzet nevelése. *Jelenkor*, 1943. jan. 15. V. évf. 2. sz. 8.
Léon Brunschvicg: Descartes et Pascal lecteaurs de Montaigne. *Athenaeum*, 1943. 99–100.
Journet, Charles: Connaisance et inconnaisance de Dieu. *Athenaeum*, 1943. 204–205.
Solt Hugó: Akarat és értelem. *Athenaeum*, 1943. 205–206.
S. Albert Bernát: Halhatatlan szellem a világ alapja. *Athenaeum*, 1943. 206.
Vitéz Moór Gyula: A szabad akarat problémája. *Athenaeum*, 1943. 355–358.
Weninger Antal: Az egészség testi és lelki forrásai. *Jelenkor*, V. évf. 3. sz. 1943. febr. 1. 11.
Idegen költők. Kosztolányi Dezső fordításai. *Jelenkor*, V. évf. 5. sz. 1943. márc. 1. 8.
A történetíró humanizmusa. (Huizinga könyve.) *Jelenkor*, V. évf. 10. sz. 1943. máj. 15. 7.
A tudós és a művész. (Kornis Gyula: A tudományos gondolkodás. Sík Sándor: Esztétika.) *Jelenkor*, V. évf. 15. sz. 1943. aug. 1. 11.
Fehér irodalom. *Jelenkor*, V. évf. 1. sz. 1943. január 1. 11.

1944
Ösztön és bűnözés. *Jelenkor*, 1944. jan. 15. VI. évf. 2. sz. 8.
Juhász Vilmos: Megváltás felé. *Jelenkor*, VI. évf. 3. sz. 1944. febr. 1. 12.
Allier Raoul: Kultúra és varázslat. *Jelenkor*, VI. évf. 4. sz. 1944. febr. 15. 12.
Révay József: Séták a római Magyarországon. *Jelenkor*, VI. évf. 5. sz. 1944. márc. 1. 12.

A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései. Ervin Gábor hozzászólalásai
Az abszolútum problémája. *Athenaeum*, 1939. 217.
Érték és valóság. *Athenaeum*, 1939. 248–249.
A zenei kifejezés objektív értéke. *Athenaeum*, 1939. 382.
Az arisztotelizmus. *Athenaeum*, 1940. 68–69.
Az élet. *Athenaeum*, 1940. 597–598.
A skolasztika. *Athenaeum*, 1941. 87–90.

A hegelianizmus. *Athenaeum*, 1941. 164.
A mai filozófia. *Athenaeum*, 1941. 205.
Etika. *Athenaeum*, 1942. 293–297, 413–416.
Kultúrfilozófia. *Athenaeum*, 1942. 482–486.
A történetfilozófia. *Athenaeum*, 1943. 452–454.

Fordítások
Bérulle Kardinális (Pierre de Bérulle): *A lelkivezetésről.* Korda Rt, Budapest, 1937.
P. Garrigue-Langrange Reginald O.P.: *A megkezdett örök élet. A keresztény lelkiség alapelvei.* Ervin Gábor fordítását (1938) átdolgozta Csanád Béla. Jel Kft. Kamipress, Mogyoród, 1995.

Ervin Gábort említő publikációk
Kovács József László: Mit ettek a gyerekek Budaőrsön 1935-ben? *Budaőrsi Akziksz*, 1993. szeptember.
Kisbéry János: Folyóiratszemle. *Kalangya*, X. évf. 3. sz. 1941. március. Ervin Gábor: Bölcseletünk helyzete (Jelenkor, 1941.) c. írásáról.
Hirdetmény. Ervin Gábor: Kultúra és emberiség. *Jelenkor*, V. évf. 24. sz. 1943. dec. 15. 5.
Kultúra és emberiség. *Jelenkor*, VI. évf. 1. sz. 1944. jan. 1. 8.
Schematismus Strigoniensis. 1945. 309.
Vasziljev: Német világ Magyarországon. *Új Szó*, 1945. IV. 4. 2.
Sándor Pál: *A magyar filozófia története, 1900–1945.* I. köt. Gondolat, Bp. 1973. 547–555.
Hanák Tibor: Ervin Gábor emlékére. *Menora*, 1984. okt. 26.
Pólya János: Pólya Jenő utolsó napjai. *Magyar Nemzet*, 1985. március 27.
Kis György: *Megjelölve Krisztus keresztjével és Dávid csillagával.* Budapest, 1987. 99.
Paul Harmat: The Holocaust of Hungary's Psychoanalysis. *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 1989. 17 (2): 313–319.
Magyar írók élete és munkái. Új sorozat. Szerk.: Gulyás Pál. 7. köt. Budapest, 1990. 775.
Hetényi Varga Károly: *Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában.* 1. köt. Abaliget, 1992. 66.
Somorjai Ádám: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Disszertációi (1863–1993).* Budapest, 1993. 43.
Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében.* Göncöl, Budapest, 1993. 131.

Magyar Katolikus Lexikon. Szerk.: Diós István. 3. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1997. 278.

Új Magyar Életrajzi Lexikon. Szerk.: Markó László. 2. köt. Magyar Könyvklub, Budapest, 2001. 433.

Maróti Andor: *Sok szemszögből a kultúráról.* Trefort Kiadó, 2005. 155–158.

Az Esztergomi Főegyházmegye Papsága (1892–2006). Szent István Társulat, Bp. 2008.

Ervin Gábor emlékezete. Az Új Ember szerkesztőségének közleménye. *Új Ember,* 2008. február 3.

Kránitz Mihály: Szellemi nagyság és elkötelezett hit. Száz éve született Ervin Gábor. *Új Ember,* 2012. január 22. 13.

Szilvay Gergely: Ervin Gábor. 100 éve született a neves katolikus pap és filozófus. *Magyar Kurír,* 2012. január 27.

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 2.

X 181800

A kötet Ervin Gábor római katolikus papnak és filozófusnak állít emléket. Ervin Gábor 1912. január 24-én született, és 1944. december elején halt mártírhalált. Születésének centenáriumán, 2012. január 27-én az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékén tudományos konferenciát rendeztek Ervin Gábor emlékezete címmel. A kötet egyrészt ennek a konferenciának az anyagát tartalmazza, másrészt válogatást közöl Ervin Gábor teológiai és filozófiai munkásságából.

ISBN 978 963 236 628 9
3500 Ft
9 789632 366289

L'Harmattan

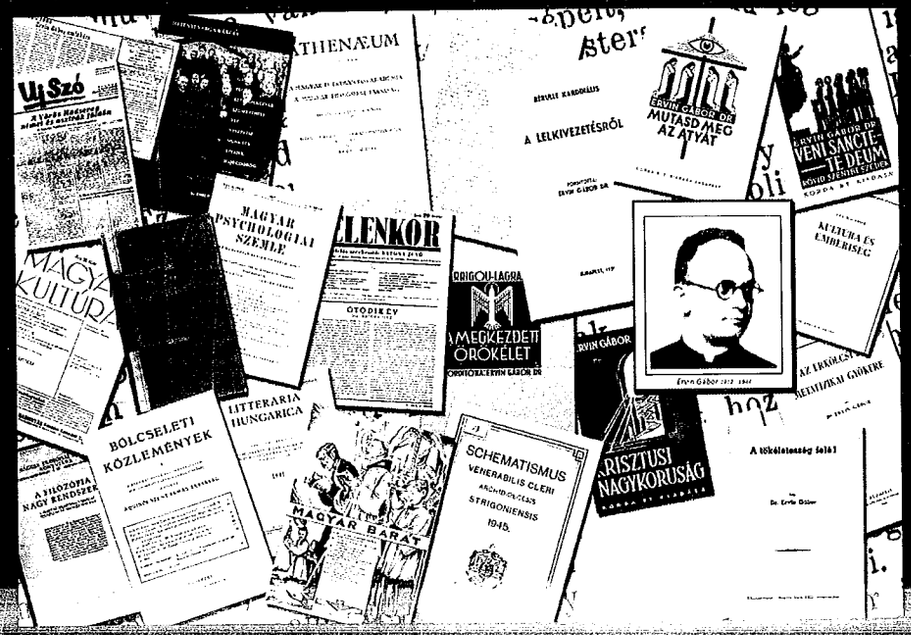
ERVIN GÁBOR EMLÉKEZETE — ERVIN GÁBOR BÖLCSELETI MUNKÁI

X 181800
1T
E92

ERVIN GÁBOR EMLÉKEZETE

ERVIN GÁBOR BÖLCSELETI MUNKÁI

Szerkesztette: Frenyó Zoltán



L'Harmattan